5

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

سلسلة الدراسات القرآنية

فهمُ القرآن

دراسة شاملة في رؤى الإمام الخميني المنهجيّة في فهم وتفسير القرآن

الجزء الأول

جواد علي كسّار



فهـــم القــرآن

دراسة شاملة في رؤى الإمام الخميني المنهجيـة في فهـم وتفســير القــرآن

الجـزء الأول

جواد علي كسّار

فهم القرآن

دراسة شاملة في رؤى الإمام الخميني المنهجية في فهم وتفسير القرآن

الجزء الأول



المؤلف: جواد علي كسّار
الكتـاب: فهم القرآن ـ دراسة شاملة في رؤى الإمام الخميني المنهجية
في فهم وتفسير القرآن ـ الجزء الأول
المراجعة والتقويم: قسم المراجعة والتقويم في مركز الحضارة
تصميم الغلاف: حسين موسىٰ
الإخراج والصفّ: هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2008



Fahm Al-Qoran



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
Center of civilization
for the development of Islamic thought
بنايـة الصبّاح ـ شارع السفارات ـ بئر حسن ـ بيروت
هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820387 (9611) ـ ص.ب: 55/ 25
Info @ hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

المحتويات

المقدّمة 7

القسم الأول: علوم القرآن ومبادىء التفسير 19

الفصل الأول: إمكان المعرفة 21

الفصل الثاني: الحاجة إلى التفسير 63

الفصل الثالث: التفسير ومقاصد القرآن 91

الفصل الرابع: التفسير بالرأي 179

الفصل الخامس: نظرية مراتب الفهم 223

الفصل السادس: موانع فهم القرآن 299

المقدّمـة

لو أخذنا القرن الأخير كدالّة على دخول المسلمين في العصر الحديث، وتتبَّعنا حركة الإحياء الإسلامي التي نشأت في مشرق العالم الإسلامي ومغربه، للحظنا أنَّ نداء العودة إلى القرآن وبعث قيمه هو في طليعة الخصائص التي اتسمت بها هذه الحركة. فلا معنى لحركة إحيائيةٍ بين المسلمين، لا يكون القرآن الكريم محورها، ولا سبيل إلى نهضةٍ إسلاميةٍ لا يكون كتاب الله ركنها الوثيق.

وفي غضون حركة الإحياء هذه برزت علاقة حميمة تربط بين القرآن وموقع رادة الإحياء وطبيعة الدور الذي يمارسونه في المجتمع. على هذا قلّما نجد رمزاً من رموز الإحياء الإسلامي، لم يرتبط اسمه بمشروع قرآني أو لم يترك أثراً قرآنياً متميزاً، يحث فيه على الاستناد إلى القرآن، كمرجعية في الهداية ومنطلق الاستئناف التأسيسي الحضاري وابتعاث دور الأمة.

تكتسب هذه الملاحظة مدلولاً أعمق بمتابعة ما تركه رادة الإحياء ورموز النهضة، من آثار قرآنية منذ السيد جمال الدين الحسيني المشهور بالأفغاني حتّى الإمام الخمينيّ، مروراً بمحمد عبده ورشيد رضا وابن

باديس والطاهر بن عاشور ومحمد جواد البلاغي ومحمد حسين كاشف الغطاء ومحمد باقر الصدر ومحمود الطالقاني والطباطبائي والمودودي وغير هؤلاء كثير. لقد كانت لكل واحد من هؤلاء مساهمته القرآنية سواء من خلال التأليف مباشرة أو على مستوى الأمالي والدروس والمحاضرات، كما دأب على ذلك غير واحد منهم أن لم يكن أغلبهم.

ولقد زاد في ثراء الحصيلة التي قدَّمها هؤلاء اختلافُ مشاربهم المعرفية وتعدّد منطلقاتهم الفكرية وأطرهم المنهجية، مضافاً إلى تنوّع شواغلهم المنبثقة أساساً عن متطلبات النهضة، وسعيهم لتلبية حاجات مجتمعاتهم لفهم القرآن والعمل به والتواصل معه.

لم يشذ الإمام الخمينيّ عن هذه العلاقة بين القرآن والنهضة، بل كان مصداقاً بارزاً لها انطلاقاً من موقفه المتميّز على خط الإحياء الإسلامي المعاصر.

الميراث القرآني للإمام الخمينيّ

لا أظن أنَّنا نبالغ لو سجَّلنا أنَّ التراث القرآني للإمام الخمينيّ يصل بمجموعه إلى عدّة مجلدات ضخام، مبثوثة في حقول أربعة، هي:

1 ـ مؤلفاته ومصنفاته في مختلف العلوم الحوزوية وغيرها.

2 ـ دروسه ومحاضراته وخطبه على المستويين العلمي والاجتماعي العام. فهذه المجموعة تؤلِّف مصدراً ضخماً وتضم أفكاراً أساسية وخصبة أدلى بها حيال القرآن، خاصَّة إذا أخذنا بنظر الاعتبار أنَّ المجموعة الكاملة لخطب سماحته ومحاضراته زادت على العشرين مجلداً.

3 ـ دروسه الخاصة في تفسير سورة الفاتحة، التي شرع بها من

الحاضرة العلمية بمدينة قم عام 1980، بعد عودته الظافرة إلى إيران. وهذه الدروس على قلّتها تتّسم بأهمية مضاعفة كونها دروساً في التفسير مباشرة، مليئة بأفكار منهجيَّة عن التفسير ومعناه وشروطه وجهود المفسرين، أعلنها الإمام على نحو صريح وبالأسماء والمسميَّات، وهي إلى ذلك تكشف عن آخر رؤاه ونظراته على هذا الصعيد.

بيد أنَّ الأهمَّ من ذلك، أنَّ الإمام اختار هذه الدروس التي كانت تُبث من التلفاز أسبوعياً عبر برنامج «القرآن في معترك الحياة»، ليعلن عن مشروعٍ معرفيٍّ على درجة عالية من الأهميَّة يتمثَّل برغبته في التوفيق بين العرفاءِ والفلاسفة والفقهاء، والمصالحة، بحسب تعبيره، بين هذه الفئات الثلاث التي تتوزَّع على الخريطة المعرفية للعقل الإسلامي.

4 ـ من الحقول الأخرى التي تؤلِّف مصدراً لتراث الإمام القرآني، هي الرسائل التي خلّفها وراءه مما كان قد بعث به إلى مقربين إليه من أهل بيته أو من غيرهم، كما فعل مع نجله السيد أحمد وزوجته فاطمة الطباطبائي وآخرين.

ففي هذه الرسائل التي جُمِعَت وطبعت في كتبٍ خاصة مادة قرآنية مهمة، تنفع في إنارة ما بلغه الدرس القرآني عند الإمام، وتُزوّد الباحث ببعض ما يحتاج إليه في معرفة منهج الإمام في فهم كتاب الله والتعامل معه، مضافاً إلى رؤاه وأفكاره المضمونيَّة في الممارسة التفسيريَّة نفسها.

تنوّع المادة

لست أشك في أنَّ الحصيلة القرآنية المتراكمة التي تخرج بها هذه المصادر مجتمعةً، والتي لا تقل، بنظري، عن خمسة مجلدات ضخام، ترفع صاحبها إلى عداد أصحاب المشاريع القرآنيَّة الكبرى منهجاً ومحتوىً خاصّةً عندما يكون من وزن الإمام الخمينيّ. على أنَّ ما يزيد

في أهميَّة هذه المادة وثرائها اشتمالها على الدوائر الثلاث التالية:

1 ـ إنَّ فيها ما يكفي لتحديد رؤى الإمام ومواقفه، من أمَّهات المسائل المنهجيَّة ذات الصلة بعلوم القرآن ومبادئ التفسير، من قبيل إمكان المعرفة، وحجيَّة ظواهر القرآن، الوحي والمعجزة، المحكم والمتشابه، التأويل، الظاهر والباطن، مراتب الفهم وموانعه، التفسير ومقاصد القرآن، التفسير بالرأي، شروط المفسّر، سلامة القرآن من التحريف، الحروف المُقَطَّعة، المعاصرة القرآنيَّة، إلى غير ذلك من الأبنية التي تدخل في تأسيس رؤية مستقلة لصاحبها إزاء علوم القرآن ومبادئ تفسيره.

2 ـ إنَّها تحوي نماذج تفسيريَّةً وافيةً للتدليل على المنهج التفسيري، أو الطريقة الخاصة التي اختارها الإمام في التعامل مع القرآن. وهذه النماذج متنوّعة تمتد بين ما يشمل السورة الكاملة ويستوعبها، وبين ما يقتصر على آية واحدة وبين ما يغطي مجموعة آيات.

3 ـ إلى جوار الأطر المنهجيَّة والتطبيقات التفسيريَّة، برزت في هذه المادة مئات اللمحات القرآنية التي تضيء بوضوح بالغ على طريقة الإمام في التعامل مع القرآن، ممَّا لا يدخل في دائرة التفسير بمعناه الوظيفي والعلمي.

ذلك أنَّ للإمام تصوُّره الخاص في التعاطي مع القرآن، الذي ينتهي به إلى ثلاثة دوائر، الأولى وهي أصغرها التي تمثل التفسير بالرأي المنهي عنه، ثم الثانية وهي أوسع من الأولى وتمثل التفسير وفق القواعد والضوابط وهي من شأن أهل الاختصاص، ثُمَّ الثالثة وهي الأوسع التي تعدّ مفتوحةً للناس جميعاً كلاً بحسبه، يجني فيها كل إنسان فوائد ولفتات تعود عليه من خلال التعامل المباشر مع كتاب الله.

يقدّم الإمام هذا الأسلوب من التعامل المباشر مع القرآن الذي

يمارسه بنفسه عبر النماذج التي نعنيها، كأحد المقترحات الأساسية لفك حصار العزلة المضروب على القرآن، وكسر طوق الهجران الذي يلف كتاب الله.

لقد زوَّدتنا هذه الثروة النصيَّة من الأفكار والمضامين والرؤى المنهجيَّة، بذخيرة أمدّت الدراسة بما تحتاج إليه في استنباط وبلورة القواعد التي يقترحها الإمام لفهم القرآن، مضافاً إلى الجانب التفسيري، لولا أن واجهتنا مشكلة في مسار البحث دفعتنا صوب منعطف جديد.

الثنائيات المتنافرة!

أمضيتُ بصحبة نصوص الإمام ورؤاه القرآنية قُرابة السنتين هي المدة التي استغرقها إنجاز هذا الكتاب. وقد لفت نظري، أثناء ذلك، التنافر الذي بدا لي لأوَّل وهلةٍ في بعض هذه النصوص والرؤى، ما يمكن أن يُربِك الباحث ويؤثّر على سلامة نظرته ونصاعتها، إذا لم يُرجع ذلك إلى ناظم يُزيل ذلك التنافر.

لا أريد أن أتوغّل أكثر في هذه النقطة أو أن أسهب في تطبيقاتها بعد أن فعلتُ ذلك في الموضع المخصَّص لها، وإنَّما أكتفي فقط بنماذج تثير ذهن القارئ وتحفّز وعيه لها تاركاً توثيق النصوص إلى الكتاب نفسه.

يمكن أن أختار من الثنائيَّات المتنافرة التي تواجه الناظر للوهلة الأولى، النماذج التالية:

1 ـ فيما يصرّح الإمام بأنَّه لم يُكتب تفسير لكتاب الله حتّى الآن، تراه يعود ليمدح المفسِّرين ويثني على جهودهم، ويذكر بعضهم وتفاسيره بالاسم.

2 ـ فيما يذكر الإمام أنَّ القرآن سر، وسر في سرّ وسرّ مستتر في سرّ لا يعرفه إلا من خُوطب به، يعود ليؤكِّد مرّات أنَّ كتاب الله مائدةٌ

ممدودةٌ للجميع، ينهل منها كلّ إنسانٍ بحسب سعته الوجوديَّة وطاقته الفكريَّة.

3 ـ إذ يُعلن سماحته أنَّ القرآن كتابٌ معنوي برمَّته، مع ذلك يعود ليسجل ملاحظاته ونقده على من يصرف جميع ما في القرآن إلى الناحية المعنوية دون غيرها.

4 ـ فيما يركّز على دور التزكية وتطهير الباطن والسير السلوكي معتقداً أنها طريق الحصول على معارف القرآن، تراه يؤكد دور النظر العقلي والممارسة الإدراكية، ويستحثّ عقول المفسرين ويستنفرها لتدوين المزيد من التفاسير القرآنيَّة.

5 ـ في الوقت الذي يقول فيه إن القرآن لم يأت لتأسيس حكومة، بل حتّى ولا لبسط العدل، تراه يسجل إلى جوار ذلك وفي نصوص أُخر، أنَّ القرآن كتاب حركةٍ، مشحونٌ بالسياسة وبالدعوة إلى تأسيس الحكم ومواجهة الطغاة وضروب الظلم والحيف وأنَّ الهدف منه هو بسط العدل.

6 ـ في نصوص كثيرة يواجهنا الإمام بحقيقة مريرة تفيد أنَّنا نقرأ القرآن ثلاثين أو أربعين أو خمسين عاماً ونصحبه كلَّ هذه السنين، ولكن بدون ثمرة ولا نتيجة. ثم يعود ليسجل على أنقاض هذه النصوص التي تبعث على إحباط الإنسان ويأسه من نفسه، ضرورة أن نتلو القرآن ونقرأه ولو دون فهم!

7 ـ في الوقت الذي يشدّد الإمام على شروط التلاوة ويركّز على الإخلاص فيها وضرورة أن يطبّق القارئ نفسه ويعرضها على القرآن، تراه يحثّ بإصرار في ثلاثة نصوص أخرى على الأقل، على أهميَّة قراءة القرآن حتّى دون فهم.

8 ـ لا يخفي الإمام انحيازه لطريقة أهل المعرفة، وهو ينتمي بتراثه القرآني إليهم، ويثني على جهودهم في الكشف عن بعض حقائق

القرآن وبصائره وأنواره، ثم يفاجئنا في الدعوة إلى مشروع معرفي بقي شاغلاً للفكر الإسلامي على مدار قرون ولا يزال، يدعو فيه إلى التوفيق بل المصالحة بين العرفاء والفلاسفة والفقهاء، برغم التفارق المعرفي في منطلقات هؤلاء!

وهكذا إلى بقية الثنائيات المتنافرة.

كيف نَجمع بين هذه الثنائيات المتعارضة والمتوتِّرة؟ لقد قادنا الجواب إلى وضع هذه المحاولة التي يضمُّها الكتاب، عندما تناولتُ القرآن الكريم ودرستهُ في إطار المدرسة العرفانية أو الوجودية، فتحولت تلك الرؤى التي بدت متنافرة للوهلة الأولى إلى عناصر متحاذية متجاورة، متكاملة ومتجاوبة فيما بين بعضها بعضاً، بعد أن أخذ كلَّ واحدٍ منها موقعه في المنظومة العرفانيَّة أو الوجوديَّة.

الإطار المدرسي

وفي الحقيقة لقد دفعتنا تلك الحقيقة الثنائيات المتنافرة إلى البحث عن ناظم يُزيل تنافرها ويعيد وضعها في إطار متجاوب ومنسجم، وعمليَّة البحث هذه وضعتنا بدورها أمام الخيارين التاليين:

الأول: أن يكون ذلك الناظم، هو المنظومة الفكريَّة للإمام وحده بجذرها المعرفي المتمثل بالعرفان، وبمدرسة الحكمة المتعالية التي تحاذيه.

الثاني: أن نلجأ إلى المنظومة العرفانيَّةِ برمَّتها التي يأخذ فكر الإمام موقعه فيها بوصفه حلقة من حلقاتها الحاضرة وصيغة معاصرة في التعبير عنها، ونستند إليها في تفسير تلك الثنائيَّات وبقيَّة العناصر التي تنتظم الرؤية التي يلتزم بها الإمام في فهم القرآن.

لا نزعم أنَّ الخيار الأول عاجز عن توفير الناظم المطلوب،

فالانفتاح على الفكر الخمينيّ بمجموعه، والتعاطي معه كمنظومة تستند إلى العرفان، كفيلٌ بتقديم حل سهل لتلك الثنائيات، وبناء رؤية لفهم القرآن تنبثق من أحشاء الاتجاه العرفانيّ للإمام.

بيد أنَّ وضع فكر الإمام القرآنيّ في إطاره المدرسيّ والتعامل معه من هذا المنطلق، يدفعنا إلى مدىً أرحب، ترتفع معه الرؤية وتمتد لتصير أكثر استيعاباً وشمولاً. إلى ذلك تزوّدنا هذه المنهجيَّة بثروةٍ هائلةٍ من الأفكار وتضع بين أيدينا مادةً خصبةً حيّةً لها دورها الفاعل في التشييد والبناء، وتغطّي ما يبدو أمامنا من نقاط فراغ في سير البحث، وما نواجهه من ثغراتٍ على مستوى النص الخمينيّ لو اقتصرنا عليه وحده، وتكشف لنا عن مناشئ الأفكار وبذور النظريَّات وتومئ إلى خلفيَّاتها التأريخية، ومن ثَمَّ تدرس المنجَز التفسيريَّ الخمينيّ في حجمه الحقيقي، بعد أن تضعه في مداه التأريخي، كما أنَّها تيسّر السبيل لرؤيةٍ مقارنةٍ نحن في أمسِّ الحاجة إليها.

أمام هذا المنعطف، قرّرنا اعتماد الخيارين كليهما، لكي يقطف البحث ثمار الاثنين معاً. وهذا ما كان، فقد تناولنا كل فكرة من الأفكار الرئيسية للكتاب على ضوء النص الخمينيّ موصولاً بأفقه المدرسي ومجدولاً إلى انتمائه العرفاني. وكان من الطبيعي أن نكثّف خاصة على ابن عربي وصدر الدين الشيرازي، ليس فقط لثقلهما المعرفي والمنهجي وغزارة أفكارهما ولاسيما الأول، وإنما أيضاً تمشياً مع النص الخمينيّ نفسه الذي ينهل منهما ويسجّل استحضاراً مكثّفاً لأفكار ابن عربي والشيرازي ومنهجياتهما في الدرس القرآني؛ بحيث يجوز لنا القول: إنه لا يزيد على كونه قراءة معاصرة لهما.

وبديهي أنَّ ذلك لم يمنعنا من الإفادة من آخرين، بحسب ما تمليه ضرورات البحث، وتبعاً لما تتطلبه عمليات تحليل الأفكار والنظريَّات والمناهج وتفكيكها، ثم إعادة تشييدها وبنائها.

وعلى ضوء ذلك يتبيّن المغزى من وراء اختيارنا لعنوان الكتاب. فـ «فهم القرآن» الذي هو العنوان الرئيس، هو تعبير عن مجموعة القواعد والأُطر التي يقدّمها الفكر الخمينيّ لفهم القرآن. على حين يأتي العنوان الشارح «دراسة على ضوء المدرسة السُلوكية» دالاً على عُمق هذا الفهم وتوغّل مرتكزاته في المدرسة العرفانية التي تمثّل إطاره ومرجعيته المعرفية.

تبقى نقطة خاصَّة ترتبط بالغزالي، فنحن نقدّر الملابسات الخاصة التي اكتنفت حياته العلميَّة، ونعرف طبيعة الأجواء التي أحاطت بعض أهم مبادراته التأليفيَّة مثل مناهضته للفلسفة في كتاب «تهافت الفلاسفة»، ومناصرته للأشعرية بكامل استحقاقاتها السياسيَّة والاجتماعيَّة والثقافيَّة وتصديه للمشروع الفكري الشيعي في كتاب «فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية» ونلمّ بالدوافع السياسيَّة والمذهبيَّة التي رمت بظلالها على هذه الأعمال، ودفعته لتوظيف عقله وموقعه الفكري لما فيه خدمة البلاط العباسي؛ بيد أننا أغضينا عن ذلك كلِّه ووضعناه جانباً وتعاملنا تعاملاً علميّاً محضاً مع أفكاره القرآنيَّة التي وجدنا أنَّها تحوَّلت إلى بذور خصبةٍ لنظريَّات من جاء بعده حتى ابن عربي نفسه.

مشكلتان على طريق البحث

برزت على طريق البحث عدّة مشكلات إجرائيَّة، ربَّما كان أهمها اثنتين، هما:

الأولى: مشكلة اللغة، إذ تعود أغلب نصوص الإمام التي رجعنا إليها إلى اللغة الفارسية. ومن ثم وضعتنا هذه المشكلة أمام مهمة مزدوجة تتمثل بترجمة النص إلى العربية بدءاً، ثم العمل عليه تالياً وممارسة عمليَّة تحليله واستنباط المفهوم منه، وتوظيفه في سياقات البحث.

وقد قبلنا هذه المشقَّة حرصاً على أمانة البحث، فيما يستدعيه من العودة إلى النصوص بلغتها الأصلية حيثما كان ذلك ممكناً للباحث، ورغبةً في تقديم مادة مفهومة إلى القارئ. أجل، كانت بين أيدينا ترجمات لعدد من كتب الإمام ونصوصه، أفدنا من بعضها. وهذه الملاحظة لا تعني موقفاً سلبياً من تلك الترجمات، بقدر ما تعبِّر عن اختيار منهجي وقرار في العودة إلى النص بلغته الأصلية مادام ذلك متيسراً.

الثانية: وترتبط بالمصادر؛ إذ هناك مصادر أساسيَّة وفرعيَّة. بالنسبة إلى كتب الإمام وآثاره التي تؤلّف العمود الفقري لمادة البحث، حرصنا على العودة إلى تلك الصادرة عن مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ، وعندما اضطررنا للعودة إلى غيرها أشرنا إلى ذلك ووثقنا للطبعات حين الاختلاف.

بالنسبة إلى صدر الدين الشيرازي فقد عدنا إلى طبعات موحدة لكتبه. أما عن ابن عربي، فإنَّ المحور في العودة إلى آثاره هو كتاب «الفتوحات المكية». ومع أنَّ طبعة عثمان يحيى فيها الكثير الذي يغري بدءاً من الحروف والورق وتقطيع النص إلى فقرات وانتهاءً بالفهارس، فإنَّ اعتبارات عدم اكتمال الطبعة، جعل مصدرنا الأساس طبعة «دار صادر» البيروتية والمكتوب على غلافها «دار إحياء التراث العربي». وفي الحالات التي عدنا بها إلى الطبعة القاهرية، فقد وثّقنا ذلك في الهامش.

مع الغزالي كان مدار العودة إلى كتبه، هما «إحياء علوم الدين» و«جواهر القرآن» حيث اعتمدنا في الإحياء على طبعة واحدة ـ لا أظن أنَّ هناك غيرها ـ على حين تعددت طبعات الجواهر الأمر الذي استدعى التنوية إلى ذلك وتوثيق الطبعات.

ظهرت المشكلة نفسها في المصادر الفرعيَّة للبحث مثل كتاب

«البرهان في علوم القرآن» للزركشي، و«الإتقان في علوم القرآن» للسيوطي وغيرها، فحيث عجزت مكتبتي عن تلبية جميع مصادر البحث، فقد كنت مضطراً للاستعارة أو مراجعة المكتبات، الأمر الذي أدّى للتوثيق لكل واحد منها في الهامش.

تبقى مسألة أخرى تتمثَّل في العودة إلى المصادر. لقد حرصتُ في الأغلب على العودة إليها مباشرة من دون واسطة، بيد أنَّ ذلك بدا باهضاً جداً خاصة في بعض الحالات، كما هو الحال في «صحيفة النور» للإمام الخمينيّ التي تمتد على عشرين مجلداً ضخماً. لذلك اكتفيت بالكتب التي توفَّرت على تنظيم بعض آثار الإمام ونصوصه القرآنية وجمعها في ملف واحد، كما هو الحال في كتاب «القرآن كتاب الهداية» الصادر عن مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ، مفترضاً صحة إحالاتها.

هيكل الدراسة

توزّع الكتاب على الأقسام الخمسة التالية:

1 ـ علوم القرآن ومبادئ التفسير، وقد تضمن فعلاً عشرة فصول بعد أن أُسقِطتُ من مادَّته ثلاثة أخرى تدور حول المحكم والمتشابه والتأويل، معنى الوحي وكيفيَّة نزوله، وأخيراً الإعجاز القرآني، حين ضاق عليّ الوقت والمساحة معاً. وهذا القسم يمثّل المادة الأساس للكتاب.

2 ـ الإمام والطموح الصدرائي، ويتناول المشروع الخمينيّ في التوفيق بين العرفاء والفلاسفة والفقهاء.

3 ـ القرآن في النهضة، وهو بحث في محورية القرآن عند رادة الإحياء الإسلامي، وتحديد لمنطلقات النهضة على ضوء الفكر القرآني للإمام.

4 ـ تطبيقات وأمثلة تفسيرية، تدور حول منتخبات اخترناها من نصوص الإمام تعالج موضوعات عقيدية وتربوية واجتماعية وسياسية وثقافية.

5 ـ الإمام والقرآن، وهو عبارة عن يوميات خاصة من حياة الإمام وعلاقته بكتاب الله.

القسم الأول

علوم القرآن ومبادىء التفسير

الفصل الأول

إمكان المعرفة

هناك بدايات متعدّدة يمكن أن ينطلق منها البحث التفسيري عند الإمام الخمينيّ، يرتبط بعضها بحقيقة القرآن ومكانته، أو بالتفسير ومقاصده، أو بالمفسّر ومؤهلاته، أو بالإشارات التي ألمح إليها حيال علوم القرآن، أو بما أدلى به من آراء في التفسير نفسه ومعارف القرآن.

لكن يبدو أنَّ الأصوب منهجياً، وهو الشروع من مقولة «إمكان المعرفة»، فما لم يتّضح الموقف النظري من هذه النقطة، لا معنى للانتقال إلى المراتب الأخرى للبحث.

يمكن النظر إلى مقولة «إمكان المعرفة» من خلال مستويين:

الأول: مستوى البحث الفلسفي الذي يتناول عنوان المعرفة مطلقاً، بالمعنى الذي يشمل الذخيرة المعرفيَّة والفكريَّة العامّة للبشريَّة، بجميع ما يندرج تحتها من تصورات وإدراكات تصديقيَّة. فقد آمنت أغلب الاتجاهات الفلسفيَّة في ماضي الإنسانيَّة وحاضرها بإمكان المعرفة وقيمتها، من خلال قواعد للفهم منتجةٍ لحقائق موضوعيَّةٍ، ما خلا بعض النزعات التي شذت عن الاتجاه الفلسفي العام، وبرزت في الفلسفة اليونانية القديمة والفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة عبر السفسطة

ومدارس الشكّ والإنكار، فيما تلفّع بعضها بصفة «المثالية الفلسفية»[1] كمذهب سعى إلى ترسيخ السفسطة والإنكار والنزعات الشكية من خلال التنظير.

الثاني: مستوى البحث القرآني الذي يتناول المعرفة القرآنيَّة خاصة. فمن دون الإيمان بإمكان المعرفة وقيمتها، لا معنى للحديث عن التفسير، إنّما يصح ذلك منطقياً من خلال الإقرار بإمكان فهم القرآن على مستوى المبادئ التصوريَّة والإدراكات التصديقيَّة التي تمنح الإنسان معرفة موضوعيَّة بالقرآن، ومن ثمَّ يمكن نقل هذه المعرفة إلى الآخرين.

فما يحتاج إليه صرح المعرفة القرآنيَّة هو الإيمان بدءاً بمبدأ إمكان المعرفة وجواز فهم كتاب الله، لكي يرتفع الصرح على ركائز ثابتة وقواعد فكريَّةٍ قاطعةٍ.

تواجهنا على هذا الصعيد ثلاثة اتجاهات رئيسية أفرزت مواقف متعدّدة من إمكان المعرفة وفهم القرآن، هي:

1 ـ الاتجاه التعطيلي.

2 ـ الاتجاه الظاهري.

3 ـ الاتجاه المركّب.

1 ـ الاتجاه التعطيلي

وقد سعى أنصاره إلى حصر فهم القرآن بأئمة أهل البيت (ع) وحدهم، حيث لا نصيب لعامَّة المسلمين من القرآن إلا تلاوته، ولا حظّ

---

(1) ينظر في مدارس الشك واتجاهات السفسطة في مضمار الفكر الفلسفي قديماً وحديثاً: السيد محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ط10، دار الكتاب الإسلامي (طبعة مصورة)، قم، 1401هـ ، ص107 ـ 131.

لهم فيه غير التبرُّك. هذا الاتجاه لا يقتصر على الأخباريين وحدهم سواء انصرف المصطلح إلى مدرسة أهل الحديث في القرون الهجريَّة الأولى أو إلى الاتجاه الأخباري المقابل للاتجاه الأصولي الذي ازدهر أوائل القرن الهجري الحادي عشر، وكان من أبرز رادته ومنظريه محمد أمين الاسترابادي (ت: 1036 هـ)، بل يعدّ الأخباريون من أبرز مصاديقه، إذا صحت النسبة إليهم.

إذا كان جوهر هذا الاتجاه هو تعطيل النظر بكتاب الله، وحصر فهمه بمرجعيةٍ محدّدة هُم أئمة أهل البيت (ع) عند المسلمين الشيعة، فإنَّ نظرة عامة إلى تاريخ المسلمين العلمي تدلّ على رسوخ هذا النهج عند غيرهم من المسلمين أيضاً، وإن اختلفت المرجعيَّة. فالذي يعود إلى التراث التفسيري عند المسلمين السنّة يجد تبلور تيار مُبكّر انبثق منذ عصر الخلفاء وجيل الصحابة والتابعين، كان هو الآخر يحصر فهم كتاب الله في إطار المأثور النبوي، وفي نطاق فهم الصحابة وما نقل عنهم، محكّماً مرجعية السلف وسلطتهم.

فروح الموقف التعطيلي سائدة عند الجانبين، لكن باختلاف في المرجعيَّة التي يجوز لها أن تُمارِس فهم القرآن ومعرفته.

في شاهد تنظيري يسوّغ هذا الحصر في الفهم والمعرفة يذكر المحدّث الاسترابادي أنَّ المساحة الغالبة من القرآن والسنّة النبوية جاءت بصيغة الرمز والتعمية؛ بحيث لا يفهمها إلا الأئمة المعصومون (ع)، وبذلك لابدَّ من العودة إليهم، بصفتهم المخاطبين الحقيقيين بالقرآن: «**إنّما يعرف القرآن من خوطب به**»[1]؛ إذ يقول في ذلك نصاً: «**إنَّ القرآن**

(1) محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب13، ح25، ص185 وقد رواه عن «الكافي» للكليني.

في الأكثر، ورد على وجه التعمية بالنسبة إلى أذهان الرعية، وكذلك كثير من السنن النبوية، وإنّه لا سبيل لنا فما لا نعلمه من الأحكام النظريَّة الشرعيَّة، أصليَّة كانت أو فرعيَّة إلا السماع من الصادقين (ع)، وإنّه لا يجوز استنباط الأحكام النظريَّة من ظواهر الكتاب ولا ظواهر السنن النبويَّة ما لم يُعلم أحوالهما من جهة أهل الذكر (ع)، بل يجب التوقف والاحتياط فيهما»[1].

إنَّ تقصّي بعض ما استند إليه هذا الاتجاه، في تدعيم رأيه يدل بوضوحٍ على أنَّ هذا الموقف من فهم، القرآن لا يقتصر على الحركة الأخبارية كمدرسة ورؤية منظمة انطلقت مع الاسترابادي، بل تعود إلى أوائل عصر أئمة أهل البيت (ع). فقد استند هؤلاء إلى موروث حديثي يشترك في ذم اللجوء إلى الرأي واللوذ بالعقل في التفسير من جهة، وحصر فهم القرآن ومعرفته بالنبي (ص) والعترة الطاهرة بوصفهم المخاطبين به من جهة أخرى. وعندئذٍ من الطبيعي أن تؤلف إشعاعات هذه الأحاديث ومدلولاتها ثقافة في وسط المسلمين الشيعة تركّز مقولة «الحَصر» وتعطّل العقل الإسلامي من ارتياد هذا الحقل بعد أن حجرت عليه فهم القرآن.

من أمثلة هذه الأحاديث:

1 ـ عن الإمام الباقر (ع)، قال: «ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن»[2].

2 ـ عن الإمام الرضا (ع)، عن آبائه، عن الإمام أمير

---

(1) محمد أمين الاسترابادي، الفوائد المدنية.

(2) محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة، محمد بن الحسن الحر العاملي (ت: 1104هـ)، طبعة مؤسسة آل البيت، جزء 27، كتاب القضاء، باب 13، ح73، ص203 ـ 204. على أنَّ هذا الباب يتضمن 82 حديثاً يرسخ مضمونها هذا الاتجاه.

المؤمنين (ع)، قال: «قال الله عز وجلّ: ما آمن بي من فسّر برأيه كلامي»[1].

3 ـ عن الإمام الصادق (ع)، قال: «من فسّر برأيه آية من كتاب الله فقد كفر»[2].

4 ـ من أبرز الأحاديث التي يستشهد بها على حصر فهم كتاب الله بأهل البيت (ع)، هو خبر قتادة الذي دخل على الإمام الباقر (ع)، ودار بينهما كلام، مما جاء فيه، إن الإمام سأل قتادة: «بلغني إنك تفسّر القرآن؟» فأجاب: نعم، إلى أن انتهى الإمام إلى قوله: «ويحك يا قتادة! إن كنت إنَّما فسَّرت القرآن من تلقاء نفسك، فقد هلكت وأهلكت. وإن كنت فسَّرته من الرجال، فقد هلكت وأهلكت. ويحك يا قتادة! إنّما يعرف القرآن من خوطب به»[3].

5 ـ كذلك ما دار بين الإمام الصادق (ع) وأبي حنيفة؛ حيث ردّ عليه الإمام عندما ادّعى معرفة كتاب الله حق معرفته، بقوله: «يا أبا حنيفة لقد ادعيت علماً! ويلك ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين أُنزل عليهم، ويلك ولا هو إلا عند الخاص من ذريَّة نبينا محمد (ص)، وما ورثك الله من كتابه حرفاً»[4].

لقد استطاعت الأحاديث الناهية عن تفسير القرآن بالرأي وأصابته بالعقل، وتلك التي توحي أنَّ فهم القرآن مختص بمن خوطب به مطلقاً،

---

(1) السيد هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن، طبعة مؤسسة الوفاء، ج1، ح4، ص18.

(2) المصدر نفسه، ح13، ص19.

(3) محمد بن الحسن الكليني، الكافي، ج8، ح485، ص311؛ البرهان، ج1، ح3، ص18؛ الوسائل، ج27، باب 13، ح25، ص185؛ بحار الأنوار، ج26، تأريخ الإمام محمد الباقر، باب20، ح2، ص349 وما في المتن عن «الوسائل».

(4) الوسائل، ج27، باب 6، ح27، ص47 ـ 48.

أن تحشد من ورائها رأياً عاماً عكف على مواجهة حركة التفسير والتعريض بها من خلال نسبتها إلى الرأي المنهي عنه تارة، وإلى تجاوز اختصاص أئمة أهل البيت (ع) بفهم القرآن وتفسيره تارة أخرى، ما أدَّى إلى تجميد التفسير وتعطيله عند هذا الاتجاه.

لو عدنا نتلمَّس هذا المنحى في أوَّل تفسير موسوعي عند المسلمين الشيعة متمثلاً بـ «التبيان في تفسير القرآن» للشيخ أبي جعفر الطوسي (385 ـ 460 هـ) لرأيناه يعكس روح هذه الثقافة وشيوع مناخاتها بين المسلمين كافة شيعة وسنّة. فعن الشيعة يكتب: «واعلم أنَّ الرواية ظاهرة في أخبار أصحابنا بأنَّ تفسير القرآن لا يجوز إلا بالأثر الصحيح عن النبي (ص) وعن الأئمة (ع)، الذين قولهم حجة كقول النبي (ص)، وإن القول فيه بالرأي لا يجوز».

ثمَّ يضيف مستطرداً مشيراً إلى شيوع الثقافة ذاتها عند أهل السنّة: «وروى العامَّة ذلك عن النبي (ص) إنّه قال: «من فسَّر القرآن برأيه وأصاب الحق، فقد اخطأ». وكره جماعة من التابعين وفقهاء المدينة القول في القرآن بالرأي كسعيد بن المسيب، وعبيدة السلماني، ونافع، ومحمد بن القاسم، وسالم بن عبد الله وغيرهم»[1].

عكف الطوسي بعد ذلك على مناقشة هذه الدعوى انطلاقاً من قاعدة «إنّه لا يجوز أن يكون في كلام الله تعالى وكلام نبيه تناقض وتضاد»، كما سنعرض لذلك مفصلاً عند الردّ على هذا الاتجاه. لكن ما ينبغي الانتباه إليه، هو أنَّ هذا النحو من الثقافة التعطيلية كانت له هيمنة

---

(1) محمد بن الحسن الطوسي، التبيان في التفسير القرآن، طبعة دار إحياء التراث العربي، ج1، ص4.

على الأجواء الإسلاميَّة عامة شيعيَّة وسنيّة[1]، ولا تزال تأثيراته لم تنقطع بعد تغذّيها تلك النزعات المعاصرة التي تزيغ عن النهج الصائب والمتوازن في التفسير.

لا يخفى أنَّ من بين ما استند إليه التيَّار التعطيلي في الفكر القرآني التفسيري، هو الاحتجاج بوجود المتشابه في القرآن، والنهي عن اتباعه، والرجوع به إلى الله (سبحانه) أو الله والراسخين في العلم وهم النبي وأئمة أهل البيت، حيث يقول (سبحانه): ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ﴾[2]، إذ احتج هؤلاء بأنَّ القرآن الكريم كله متشابه بالنسبة إلينا، ومن ثمَّ لا يجوز أخذ شيء منه، إلا من دلالة الأخبار على بيانه، حتّى مثل قوله (سبحانه): ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾[3].

المناقشة

تُخْتَصر حجج الاتجاه التعطيلي في ثلاثة عناصر، هي:

1 ـ أخبار النهي عن التفسير بالرأي.

2 ـ أخبار عدم إصابة القرآن بالعقول.

3 ـ أخبار اختصاص فهم القرآن بمن خوطب به.

كما يضيف إليها بعضهم المنع عن اتباع المتشابه، وكذلك شبهة

---

(1) يلحظ في رصد مناخات هذه الثقافة وما استندت إليه، وتحليل أدلتها وما احتجّت به من الوسطين الشيعي والسنّي: محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه الجديد، الجامعة الرضوية، 1418هـ ، ص60 فما بعد.

(2) آل عمران: 7.

(3) الإخلاص: 1.

التحريف بالنقيصة في بعض آيات القرآن، لاحتمال أن تكون هذه الآيات المفترض سقوطها قد كانت محفوفة بقرائن تدل على المراد. لقد واجه فكر المسلمين حجج هذا التيار في إطار منظومة اشتركت في نسج بُناها علوم ثلاثة، هي: الكلام والتفسير والأصول، وتعاضد في صياغة فكرها المتكلمون والمفسرون والفقهاء والأصوليون وسنعرض لأهمها على مستويين:

أ ـ المستوى الكلامي

على صعيد الاحتجاج الكلامي استندوا إلى بناء العقلاء؛ إذ دأبت البشرية على الأخذ بظواهر الكلام في جميع اللغات وترتيب الآثار على ذلك، ولا معنى لتجميد هذا الأصل عندما يأتي الدور إلى القرآن الكريم وعصر النبي (ص)، فقد نزل القرآن بلغة العرب وتَبنَّى طريقتهم في عرض أفكاره، فكانوا يفهمون ظاهر كلامه، ويرتّبون الأثر على ضوء ذلك[1].

يكتب السيد الخوئي (ت: 1413هـ): «لا شكّ أنَّ النبي (ص)لم يخترع لنفسه طريقة خاصة لإفهام مقاصده، وإنّه كلَّم قومه بما أَلِفوه من طرائق التفهيم والتكلّم، وأنّه أتى بالقرآن ليفهموا معانيه، وليتدبّروا آياته فيأتمروا بأوامره ويزدجروا بزواجره»[2].

كما يكتب السيد الطباطبائي (ت: 1403هـ) معززاً الأصل ذاته: «القرآن الكريم كلام كسائر ما يتكلّم به الناس، ويدلُّ دلالةً واضحةً على معانيه المقصودة، وما يرومه من بيان المفاهيم والمعطيات، وليس فيه خفاء على المستمعين لآياته».

---

(1) السيد محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص102 ـ 103.

(2) السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ط5، ص281.

ثمَّ يضيف: «ولم نجد دليلاً على أنّه يقصد من كلماته غير المعاني التي ندركها من ألفاظه وجمله»[1]. وبذلك لم يعبأ بما احتجوا به من أدلّة على تعطيل الفهم، حيث عمد كغيره، إلى مناقشة بعضها وردّ بعضها الآخر لقصور دلالتها، أو لعدم دلالتها أصلاً على المطلوب. وانتهى بعد المناقشة إلى قوله: «إنَّ الآيات القرآنية كبقيَّة ما يتكلّم به المتكلمون لها مداليلها، وهي في نفسها حجّة مع غض النظر عن الأحاديث الواردة في التفسير»[2]، إيماناً منه بأنَّ حُجيَّة قول النبي والأئمة ينبغي أن تفهم من القرآن «فكيف يتصور توقُّف حجيَّة ظواهره على أقوالهم (ع)»[3]؟

عندما ننتقل إلى الإمام الخمينيّ نراه يستند إلى بناء العقلاء الجاري في المخاطبات العرفية لإثبات حجية الظهور القرآني. فلمعرفة أيِّ كلامٍ وتحقُّق حجيته، لابدَّ من طي مراحل، هي:

1 ـ إثبات صدوره عن المتكلم.

2 ـ إثبات أصل الظهور بالتبادر القائم على أساس الارتكاز العرفي والنظام اللغوي العام، وبالاستفادة من خبراء اللغة والمختصين بها بعد ثبوت حجية قولهم.

3 ـ إثبات جهة الصدور، وإن مراد المتكلم هو الإفهام بالإرادة الجدية؛ بحيث يتطابق ما يفيده الاستعمال الكلامي مع ما يريده المتكلم، دون أن يكون هناك ملاكٌ آخر يمنع من التطابق كالتقيَّة وغيرها[4].

---

(1) السيد محمد حسين الطباطبائي، القرآن في الإسلام، ترجمة السيد أحمد الحسيني، ص35 ـ 36.

(2) القرآن في الإسلام، ص85.

(3) المصدر نفسه، ص 37.

(4) الشيخ جعفر السبحاني، تهذيب الأصول، تقريراً لبحث الإمام روح الموسوي الخميني، التبريزي، ج2، ص162. كما ينظر بلغة أسهل: السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ح1، ص126 ـ 143.

إنَّ هذه الخطوات الثلاث تشمل كل كلام يندرج في نظام التخاطب العرفي، فأيُّ نص يقطع هذه المراحل يحقِّق لنفسه الحجية الظاهرية من دون فرق بين كلام وآخر. على هذا الأساس يكتب الإمام في دروس بحثه الأصولي: «ما ذكرناه جار في عامة التخاطبات العرفيَّة، فإنَّ حجيَّة قول الرجل في أقاريره ووصاياه وإخباراته يتوقَّف على طيّ تلك المراحل عامة، من غير فرق بين الكتاب والسنّة وغيرهما».

بعد هذه المقدمة يستطرد الإمام بما نصه: «لا ريب لمن له أدنى إلمام بالمحاورات العرفية، في أنَّ ظواهر الكلام متَّبعة في تعيين المراد. وعليه يدور رُحى التكلم والخطابات من دون أدنى غمض منهم أصلاً، وأنَّهم يفهمون من قول القائل: زيد قائم، بالدلالة العقلية أن فاعله مريد له، وأنَّ صدوره لغرض الإفادة، وأنَّ قائله أراد إفادة مضمون الجملة إخبارياً أو إنشائياً لا لغرض آخر. وبما أنَّ مفردات كلامه موضوعة يحكمون أنَّ المتكلم أراد المعاني الموضوعة لها، وبما أنَّ له هيئة تركيبيَّة وله ظاهر ومتفاهم عرفي، يحملون كلامه على أنّه مستعمل في ما هو ظاهر فيه، وإنَّ الظاهر من تلك الهيئة التركيبية مُراد استعمالاً.

ثمَّ يُتْبِعون ذلك أنَّ المراد استعمالاً مراد جدي، وإن الإرادة الاستعماليَّة مطابقة بالإرادة الجدية، كل ذلك أصول وبناء منهم في محاوراتهم العرفية، ولا يصغون إلى قول من أراد الخروج عن هذه القواعد، وهذا واضح»[1].

النص القرآني بوصفه كلام الله أنزله على النبي وحياً، لا يشذ عن هذه القاعدة العامة. ومن ثمّ، فلا كلام في ثبوت حجيته بالنسبة إلى الجميع. وبتعبير سماحته في نص أصوليّ آخر: «لا إشكال في حجية

(1) تهذيب الأصول، ج2، ص163.

الظواهر، من غير فرق بين ظواهر الكتاب وغيره، ولا بين كلام الشارع وغيره، ولا بالنسبة إلى من قُصد إفهامه وغيره»[1].

انتقل الإمام في دروسه بعدئذٍ إلى تمييز الأساس الأصولي لمبدأ حجية الظواهر مما لا شأن له بموضوعنا، ثمَّ لبث هنيهة مع المحقق القمي[2] (ت: 1231هـ) وما نُسب إليه من دعوى اختصاص حجية الظواهر بمن قُصد إفهامه دون بقيَّة المخاطبين، لاحتمال وجود قرينة اعتمدها المتكلم، فمع هذا الاحتمال لا يمكن الوثوق بأنَّ ظاهر الكلام هو المراد، ثمَّ ردّ عليه بمناقشة في الصغرى والكبرى، وبما يفيد أن الخطاب وإن كان متجهاً إلى مخاطب خاص، إلا أنّه يجري مجرى الخطاب العام؛ لأنَّ الأحكام والتعاليم مشتركة ووظيفة النبي والأئمة بثها بين الناس، وبالنتيجة فإنَّ الغرض مفاد الكلام نفسه من غير دخل لمتكلم خاص.

ثُم إنَّ احتمال الاعتماد على القرائن وقت الخطاب مدفوع بالأصول العقلائية التي تفيد العمل بالظواهر مطلقاً، وأصالة عدم القرينة ما لم يُحرَز بناء التكلم على الرمز وحذف القرائن[3]، والقرآن خطاب عام لا يختص بفئة دون أخرى، ولا زمان دون زمان «ليصح افتراض اعتماده

---

(1) الإمام الخميني، أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية، تحقيق ونشر مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 1413هـ ، ج1، ص241.

(2) أبو القاسم بن محمد حسن الجيلاني المعروف بالميرزا القمي. ولد في رشت سنة 1151هـ ، درس فيها مقدمات العلوم، ثمّ هاجر إلى خونسار ومنها إلى العراق لمواصلة تحصيل العلم. تتلمذ في العراق على يد الوحيد البهبهاني، ثم قفل راجعاً إلى إيران فاستقر في مدينة قم حتّى وافاه الأجل فيها. من أبرز مؤلفاته كتاب «القوانين في الأصول».

(3) المصدر نفسه، ص164 على أن ما يجدر الانتباه إليه هو أنَّ الإمام ناقش رأي القمي في نطاق الأخبار الواصلة إلينا عن النبي والأئمة، وقد صرفنا رأي سماحته إلى القرآن حيث لا فرق بينه وبين السنّة من هذه الزاوية.

على القرائن الحاليَّة التي لا يدركها، إلا من قصد إفهامهم بها»[1].

لقد استظهر بهذا الرأي للمحقق القمي في تأييد موقفه المناهض لحجية الظواهر القرآنية، واختصاصها بمن خوطب به. على هذا الأساس تناوله الإمام الخمينيّ وغير باحث ممن عرض لمناقشة الموضوع، ليتحول بعد ذلك إلى بعض ما استند إليه الأخباريون[2] في موقفهم النابذ لحجية ظواهر القرآن، خاصة فرضية ادعاء وقوع التحريف[3]، منقضاً

---

(1) الأصول العامة للفقه المقارن، ص107 حيث ناقش القمي في إطار اثبات حجة ظواهر القرآن الكريم.

(2) مما يستند إليه الأخباريون في عدم حجية ظواهر الكتاب هو العلم الإجمالي بطرو مخصصات لعمومات القرآن ومفيدات لمطلقاته من السنة. وقد أجاب الأصوليون على ذلك بأنَّ أحداً لا يدعي جواز الاستقلال في العمل بظاهر الكتاب بلا مراجعة الأخبار الواردة عن النبي والأئمة. وإذا ما انحصرت الشبهة في هذا البعد ولم يرد المحدثون أكثر من هذا، فستكون النتيجة كما انتهى إليها أحد الباحثين المتضلعين، هي: «خلاف شكلي، فهم لا يمنعون من العمل بظواهر الكتاب مطلقاً، وإنما يمنعون عنه إذا لم يقترن بالفحص عن مخصصه أو ناسخه أو مقيّده». ينظر هذا الرأي للسيد محمد تقي الحكيم، في: الأصول العامة للفقه المقارن، ص105.

كما انتهى إلى النتيجة ذاتها باحث آخر وهو يسجّل: «والعمدة أن نظر القوم [الإخباريين] في مسألة حجية الكتاب، إنما يعود إلى جانب آيات الأحكام التي اكتنفها لفيف في حجم ضخم، من الأحاديث المأثورة بوفرة، حيث جاءت أصول الأحكام في الكتاب وفروعها في الأحاديث، فلا تخلوا آية من تلكم الآيات إلا وحولها روايات عدّة.

وفي ذلك ـ بالذات ـ يقول الأخباريون كسائر الفقهاء الأصوليين: لا يجوز إفراد الكتاب بالاستنباط بعيداً عن ملاحظة الروايات الواردة بشأنها». ينظر: التفسير والمفسرون، ج1، ص96.

(3) يشير الشيخ معرفت بعد استعراضه لآراء عدد من أقطاب الاتجاه الإخباري، إلى خلوّ كلامهم من كثير مما نسب إليهم «ولاسيما مسألة التحريف لا تجدها في كلامهم البتة، وإنما أوردها صاحب «الكفاية» تبعاً للشيخ في «الرسائل» احتمالاً في المقام، من غير نسبته إلى الإخبارية أو غيرهم».

كما ينبّه في مواضع متعدّدة من دراسته إلى أن علماء هذا الاتجاه يقولون بجواز مراجعة جميع الآيات مراجعة ذاتية لفهم معارف الدين والحِكم والآداب، إلا إذا وجدت =

على هذه الدعوى، مؤكداً بطلان تلك المزعمة، وإنَّه لا ينبغي لذي مِسْكَةٍ أن يركن إليها، كما سيأتي الكلام مفصلاً حين البحث في شبهة التحريف.

ثَمَّ تقريب كلامي آخر يمكن أن نستشفه على حجيَّة القرآن في عصر النبي (ص) وفي ما بعده من العصور، ساقه الإمام في كتاب حجاجي مهم ألفه مبكراً، وناقش فيه عدداً كبيراً من قضايا الساحة على المستوى العقائدي والثقافي والاجتماعي والسياسي والتاريخي. يمكن تقرير هذا الاستدلال على أساس المقدمات التالية:

1 ـ لم يأت النبي (ص) بالقرآن للتلاوة فقط بل للعمل. ففي القرآن أحكام وقوانين وآيات عملية ينبغي تطبيقها في واقع الحياة.

2 ـ ما دام في القرآن آيات عملية هي بمثابة القانون العام، فينبغي أن تكون هذه الآيات على مستوى الفهم العام من دون حاجة إلى تأويل؛ «لأنَّ القانون إذا ما وضع لبلدٍ ما، فلا ينبغي أن يوضع بصيغة بحيث لا يفهمها أهالي ذلك البلد، أجل من الممكن أن يحتاج القانون في تفصيله وتوضيحه إلى علماء، بيدَ أن هذا غير التأويل»[1].

3 ـ العمل بالقرآن لم يختص بعصر النبي دون غيره من العصور، بل هو للعصور كافة[2].

= رواية صحيحة صريحة المفاد فينبغي ملاحظتها أيضاً، كما ذهب لذلك الحر العاملي (الفوائد الطوسية، ص194)، بل أنَّ فقيهاً إخبارياً بارزاً كالشيخ يوسف البحراني تبنى (الحدائق، ج1، ص32) رأي الشيخ الطوسي في معاني القرآن وفهمه.
ينظر: التفسير والمفسرون، ص95، 96، 94.

(1) الإمام الخميني، كشف أسرار، طبعة منشورات آزادى، ص321، بالفارسية.

(2) اعتمدنا في صوغ هذه المقدمات، على: كشف أسرار، ص134 ـ 135، 321 ـ 324. على أن هذا الكتاب لم ينل بعد العناية المطلوبة من قبل الباحثين لاسيما باللغة العربية، مع أنّه يتضمن بذور الأفكار، ويشير إلى البواكير الأولى في فكر الإمام ومنطلقاته في الحركة.

على ضوء هذه المقدمات لابدَّ من أن يكون القرآن مفهوماً على المستوى العام، أو لابدَّ من أن تكون الآيات العلمية هكذا على أقل تقدير. لهذا فإنَّ: «ما توفَّر عليه القرآن من قوانين علميَّة ـ وكذلك الحديث ـ جاء بها من أجل عامة الناس، وبيّنها بطريقة يفهمها الناس جميعاً»[1].

ب ـ المستوى القرآني

يتضمن ما أفرزه الفكر القرآني على مستوى التفسير ومقدماته وعلوم القرآن عامة، بما في ذلك بعض الاستدلالات الكلامية من قبيل: إن القول بعدم حجية الظهور مطلقاً، يفضي إلى إبطال معجزية القرآن، ومن ثمَّ تعريض النبوة نفسها إلى الخطر على اعتبار أنَّ القرآن في عصرنا هو المعجزة الوحيدة المتبقيَّة الدالة على نبوة النبي (ص).

ولم نتناول هذا الدليل على صعيد المستوى السابق، نزولاً على ما درجت عليه العادة العلميَّة من تناول هذا البعد في إطار البحوث القرآنية، وفي نطاق مقدمات التفسير خاصة.

استدل الباحثون في علوم القرآن بأبعاد متعدّدة يدل كل واحد منها على إمكان فهم القرآن ومعرفته فضلاً عن دلالتها مجتمعة على المطلوب. من ذلك الآيات التي تصف القرآن الكريم بأنّه نور؛ إذ كيف يعقل أن يشع هذا النور المبين ولا يكون للإنسان نصيب منه، ولو بعض درجاته.

من هذه الآيات قوله (سبحانه): ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَكُم بُرۡهَٰنٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكُمۡ نُورٗا مُّبِينٗا﴾[2]، وقوله: ﴿قَدۡ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٞ

(1) المصدر نفسه، ص 322.
(2) النساء: 174.

وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ﴾[1]، وقوله: ﴿فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلنُّورِ ٱلَّذِيٓ أَنزَلۡنَاۚ﴾[2].

من الأبعاد التي استدل بها تلك الآيات التي تتحدّث عن شمولية القرآن، من زاوية احتوائه على كل ما تحتاج إليه البشريَّة من معارف وأحكام تتصل بجانب الهداية وتحقيق السعادة، كما في قوله (سبحانه): ﴿وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ وَبُشۡرَىٰ لِلۡمُسۡلِمِينَ﴾[3] فكيف يكون القرآن تبياناً لكل شيء إذا كانت معانيه مجملةً، وفهمه مغلق على الإنسان؟

ومما استُدِلَّ به على هذا المستوى آيات الحث على التدبّر؛ إذ لا معنى للتدبر لو لم تكن للآيات دلالة ظاهرة على معانيها، كما في قوله (سبحانه): ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَ أَمۡ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقۡفَالُهَآ﴾[4]، وقوله: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَۚ وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا﴾[5].

ثمَّ أن في القرآن خطابات متعدّدة بعضها موجَّه إلى فئات خاصة وبعضها لعامة الناس وتركز بمجموعها على التحدي للإتيان بمثل هذا القرآن، بل في بعضها خطاب للإنس والجن عامة، كما في قوله (سبحانه): ﴿قُل لَّئِنِ ٱجۡتَمَعَتِ ٱلۡإِنسُ وَٱلۡجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأۡتُواْ بِمِثۡلِ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ لَا يَأۡتُونَ بِمِثۡلِهِۦ وَلَوۡ كَانَ بَعۡضُهُمۡ لِبَعۡضٖ ظَهِيرٗا﴾[6]، ومن الطبيعي أنَّه لا معنى لهذا التحدي، إذا ما افترضنا عدم وضوح القرآن في دلالته على معانيه؛ إذ لا يصح التحدي بما لا يُفهم معناه، ولا يصدر ذلك عن حكيم.

---

(1) المائدة: 15.

(2) التغابن: 18.

(3) النحل: 89.

(4) محمد: 24.

(5) النساء: 82.

(6) الإسراء: 88.

من بين أبرز ما استُدِلَّ به أنَّ القرآن في العصر الحاضر هو المعجزة الوحيدة المتبقيَّة لنبوة النبي، وتعطيله عن الفهم بأي حجة كانت يفضي إلى تجميد هذه المعجزة وتفريغ النبوة من سندها ودليلها.

إذا ضُمَّت هذه الآيات إلى تلك الدالة على عالميَّة الخطاب القرآني وعدم اقتصاره على قوم أو منطقة، وأنّه يتخطى الزمان والمكان ليشمل الناس جميعاً في كل آنٍ ومكان، كما في قوله (سبحانه): ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾[1]، وقوله: ﴿وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَٰلَمِينَ﴾[2]، وقوله: ﴿إِنَّهَا لَإِحْدَى ٱلْكُبَرِ نَذِيرًا لِّلْبَشَرِ﴾[3]؛ فستكون النتيجة أنَّ القرآن قابل للفهم ودلالاته مفتوحةٌ على المعرفة البشريَّة في كل وقت، من دون أن يختص ذلك بعصر أو قوم، فأي: «إنسان عارف باللغة العربية بإمكانه أن يدرك معنى الآيات الكريمة كما يدرك معنى كل قول عربي»[4]، ومن ثمَّ فإنَّ: «فهم القرآن عام وإدراك معارفه ميسور للجميع»[5]، وبهذا فقد ثبت المطلوب[6].

ومن الوجوه تي تم الاستدلال بها هو الجمع بين دلالات بعض الآيات والروايات، مثل حديث الثقلين وأحاديث العرض على الكتاب، وذلك انطلاقاً من عدم إمكان التناقض بين كلام الله وكلام نبيه، فما جاء

---

(1) الأنعام: 19.

(2) القلم: 52.

(3) المدثر: 35 ـ 36.

(4) الطباطبائي، القرآن في الإسلام، ص36.

(5) جوادي آملي، تسنيم، ج1، ص34، بالفارسية.

(6) ينظر في هذه الاستدلالات تفصيلاً: البيان في تفسير القرآن، ص281 ـ 291؛ القرآن في الإسلام، ص31 ـ 38 ومواضع أخرى؛ أبو الفضل ميرمحمدي، بحوث في تاريخ القرآن وعلومه، ص306 ـ 324؛ التفسير والمفسرون، ج1، ص82 ـ 96؛ الأصول العامة للفقه المقارن، ص100 ـ 117؛ السيد محمد باقر الحكيم، علوم القرآن، ط3، ص236 ـ 242؛ تسنيم، ج1، ص34 ـ 36 ومواضع كثيرة أخرى.

في الكتاب وصحيح السنّة يعضد بعضه بعضاً، من دون تضاد وتعارض.

إنَّ أفضل صياغة قدَّمها الفكر التفسيري لهذا الدليل ـ وربَّما أقدمها زمنياً ـ تعود إلى الشيخ أبي جعفر الطوسي، فبعد أن استعرض ما تمسَّك به بعضٌ في حصر فهم القرآن بمن خوطب به، وعدم مقاربة تفسيره حَذَر التورط في شبهة التفسير بالرأي، عاد ليكتب: «إنّه لا يجوز أن يكون في كلام الله تعالى وكلام نبيه تناقض وتضاد. وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾[1]، وقال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾[2] وقال: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾[3] وقال: فيه تبيان كل شيء[4]، وقال: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾[5]، فكيف يجوز أن يصفه بأنَّه عربيٌّ مبين، وأنَّه بلسان قومه، وأنَّه بيان للناس ولا يُفهم بظاهره شيء؟ وهل ذلك إلا وصف له باللغز والمعمَّى الذي لا يُفهم المراد به إلا بعد تفسيره وبيانه؟ وذلك منزه عن القرآن. وقد مدح الله أقواماً على استخراج معاني القرآن فقال: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾[6]، وقال في قوم يذمهم حيث لم يتدبّروا القرآن ولم يتفكروا في معانيه: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾[7].

وقال النبي (ص): «إنّي مخلف فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي» فبيّن أنَّ الكتاب حجَّة كما أنَّ العترة حجة. وكيف يكون حجة

---

(1) الزخرف: 3.

(2) الشعراء: 195.

(3) إبراهيم: 4.

(4) هذا النص ليس آية، بل هو معنىً مستمد من قوله: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل: 89).

(5) الأنعام: 38.

(6) النساء: 83.

(7) محمد: 24.

ما لم يُفهم به شيء؟ وروي عنه (ع) أنَّه قال: «إذا جاءكم عنّي حديث فاعرضوه على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فاقبلوه، وما خالفه فاضربوا به عرض الحائط». ورُوي مثل ذلك عن أئمتنا (ع)[1]، وكيف يمكن العرض على كتاب الله وهو لا يُفهم به شيء؟»[2].

لقد عبّر هذا الدليل عن نفسه فيما بعد في الكتابات القرآنية اللاحقة، وأشار إليه بهذه الصيغة أو تلك جلّ الباحثين القرآنيين وأغلب المفسرين عند تناولهم مقولة معرفة القرآن وإمكان فهمه.

دليل الفطرة

من الأدلة التي حوتها منظومة الفكر القرآني الخمينيّ في إثبات أصل معرفة القرآن وفهمه بالنسبة للناس جميعاً، هو ما نستطيع تسميته بدليل الفطرة. والحق أنَّ هذا الدليل نال في تنظير مدرسة أهل المعنى والاتجاه العرفاني عنايةً، فاقت ما بذلته المدارس والاتجاهات الأُخرى في البحث القرآني، بل نلحظ أنَّ مساحة مهمَّة من أطياف البحث في أصول التفسير ومقدماته لم تنتبه إلى هذا الدليل ولم تعبأ به[3]. وقبل تقديم الذليل وتقرير مقدماته، لا بدَّ من المكث هنيهة مع معنى الفطرة والمقصود منها.

1 ـ المقدمات

بعد أن يذكر الإمام المعنى اللغوي الذي يعني «الخلق» و«الخلقة»،

---

(1) جاء في هذا المعنى أحاديث كثيرة عن النبي وأهل بيته، وينظر بعضها، في: الوسائل، ج7، باب9، الأحاديث10، 11، 12، 14، 15، ص110 ـ 111.

(2) البيان في تفسير القرآن، ج1، ص4 ـ 5.

(3) عُني به من المفسرين المعاصرين بالإضافة إلى الإمام الخميني، كلاً من السيد محمد حسين الطباطبائي والشيخ جوادي آملي، وهما والإمام ينتمون إلى أهل المعنى.

يكتب: «اعلم أنَّ المقصود من «فطرة الله» التي فطر الناس عليها هو الحال والكيفيَّة التي خُلِق الناس وهم متصفون بها، والتي تعدّ من لوازم وجودهم، وتخمرت بها طينتهم في أصل الخلق». ثمَّ يضيف: «والفطرة الإلهيَّة ـ كما سيتضح فيما بعد ـ من الألطاف التي خصّ الله تعالى بها الإنسان من بين جميع المخلوقات».

ثمَّ يوضح ا تتَّسم به أحكام الفطرة من خصائص، فيقول: «ينبغي أن يُعلم بأنَّ ما هو من أحكام الفطرة لا يختلف فيه أحد، لأنّها من لوازم الوجود والهيئة المخمَّرة في أصل الطينة والخلقة، يستوي فيها الجميع من العالِم والجاهل، والوحشي والمتمدّن، والمديني [الحضري] والبدوي. كما أنَّ من أحكامها أنّه لا ينفذ إليها أيُّ شيء من العادات والمذاهب ولا تخل بها الطرق المختلفة. فاختلاف البلاد والبيئات والمأنوسات والآراء والعادات التي توجب الخلاف والاختلاف في كل شيء، حتّى في الأحكام العقليَّة، ليس لها تأثير في الفطريَّات مطلقاً. كما لا يخل بها أيضاً اختلاف الأفهام والتفاوت في ضعف الإدراك وقوَّته، وإلا إذا لم يكن الشيء بتلك المثابة، فهو ليس من أحكام الفطرة، وينبغي عدّه خارجاً عن فصيل الفطريات. لهذا قال في الآية الشريفة: ﴿فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾؛ أي أنّها لا اختصاص لها بفئة خاصة من الناس؛ كما قال: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾ بمعنى أنّه لا يغيّرها شيء مثل الأمور الأخرى التي تختلف بتأثير العادات وغيرها»[1].

كان هذا ما ذكره الإمام عن الفطرة وأحكامها عند حديثه في مناسبة معيَّنة، عن قوله (سبحانه): ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ

---

(1) شرح الإمام الخميني الأربعون حديثاً، ص179 ـ 180، بالفارسية. كذلك تنظر الترجمة العربية: الأربعون حديثاً، تعريب السيد محمد الغروي، ص175 ـ 176.

﴿ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾[1]، ليخلُص إلى النتيجة التالية في وصف طبيعة أحكامها: «إنَّ أحكام الفطرة أكثر بداهة [أبده] من جميع الأحكام البديهية؛ إذ لا يوجد في الأحكام العقلية جميعها حكماً بهذه المثابة، بحيث لم يختلف فيه أحد من الناس ولن يختلف. على هذا تعدّ الفطرة أوضح الضروريّات وأبده البديهيّات، كما ينبغي أن تكون لوازمها من أوضح الضروريات أيضاً»[2].

لكن ما هي الفطرة؟ هل تعني التوحيد أم تتعدَّى تخوم التوحيد مع سموه وعلوّ شأنه لتشمل مصاديق أخرى؟ في الحقيقة يتبنّى الإمام معنىً وسيعاً للفطرة يُؤسس له على ضوء مبدأ يفيد أنَّ الفطرة المخمورة هي الخير ومنشأ الخيرات، وأنَّ الفطرة المحجوبة هي الشر ومبدأ الشرور[3].

انطلاقاً من هذا التمييز وعلى ضوء هذا التأسيس تمتد الفطرة لتستحوذ على منطقة واسعة بسعة الخير نفسه، وهي تشمل كل ما له دخل في المعارف والمعتقدات، بل «إن جميع المعارف الحقَّة هي من الأمور التي فطر الله تعالى شأنه، العباد عليها»[4].

إنَّ الفطرة أنواع، فمن «أنواع الفطرة الإلهيَّة الفطرة على أصل وجود المبدأ (تعالى وتقدس)، ومنها الفطرة على التوحيد ، والفطرة

---

(1) الروم: 30.

(2) الأربعون حديثاً، ص180 ـ 181؛ الترجمة العربية، ص176 ـ 177.

(3) انطلاقاً من حديث: «خمرتُ طينة آدم بيدي أربعين صباحاً» (عوالي اللآلي، ج4، ح138، ص98) يقسّم الإمام الفطرة الإنسانية، إلى فطرة مخمورة وفطرة محجوبة، فالأولى غير محكومة بأحكام الطبيعة وهي لا تزال تحافظ على سمتها النوري والروحي، ومن ثمَّ فهي الخير ومبدأ الخيرات. أما الثانية فقد سرت فيها أحكام الطبيعة فحُجبت عن النور وعالمها الأصلي، فهي الشر ومبدأ جميع الشرور ومنشأ جميع ضروب الشقاء والتعاسة. ينظر: الإمام الخميني، شرح حديث جنود عقل وجهل، ص76 ـ 77، بالفارسية.

(4) الأربعون حديثاً، ص180؛ بالعربية، ص176.

على استجماع الذات [الإلهية] المقدَّسة لجميع الكمالات، والفطرة على المعاد ويوم القيامة، والفطرة على النبوة، والفطرة على وجود الملائكة والروحانيين وإنزال الكتب وإعلام طرق الهداية. وهذه التي ذُكرت بعضها من أحكام الفطرة وبعضها الآخر من لوازمها»[1].

لكن الإمام نفسه يذكر أنَّ بعض الأحاديث فسّرت الفطرة بالتوحيد، وينقل شاهداً على ذلك عن زرارة، في قوله: «سألت أبا عبد الله (ع) عن قول الله عزّ وجل ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾، قال: فطرهم جميعاً على التوحيد»[2]، كما أنَّ بعضها فسّرها بالمعرفة أو بالإسلام أو غير ذلك، فكيف يتمُّ التوفيق بين الأمرين؟ يجيب الإمام بما نصّه: «لابدَّ من معرفة أنَّ الفطرة فُسِّرت في هذا الحديث الشريف وغيره من الأحاديث بـ«التوحيد»، إلا أنَّ هذا من قبيل بيان المصداق، أو التفسير بأشرف أجزاء الشيء، كأكثر التفاسير الواردة عن أهل العصمة (سلام الله عليهم)، ففي كلِّ مرة تفسّر بمصداق بحسب مقتضى المناسبة، فيحسب الجاهل أنّ هناك تعارضاً. إنَّ الدليل على أنَّ الأمر هو كذلك في هذا المورد، هو ما ذهبت إليه الآية الشريفة من عدّ «الدين» هو «فطرة الله»، مع أنَّ الدين يشمل التوحيد والمعارف الأخرى»[3].

2 ـ تقرير الدليل

الآن بعد أن استقرَّت صورة الفطرة وانتظمت عناصرها على ضوء هذا الفهم، ننتقل لتقرير الدليل، وفق المقدمات الآتية:

(1) المصدر نفسه، ص181؛ بالعربية، ص177.

(2) الأصول من الكافي، ج2، كتاب الإيمان والكفر، باب فطرة الخلق على التوحيد، ح3، ص12.

(3) الأربعون حديثاً، ص179 ـ 180؛ بالعربية، ص175 ـ 176.

1 ـ تعدّ الفطرة التي جُبِل الإنسان عليها أبده القوانين الموجودة بأحكامها ولوازمها، وهي لا تقتصر على التوحيد وحده، بل هو مصداقها أو أشرف أجزائها، إنَّما تشمل كلَّ المعارف والمعتقدات الحقة والخيرات، مما له دخل في كمال الإنسان وسعادته.

2 ـ الإسلام دين الفطرة، والقرآن كتاب الفطرة، فالقرآن هو الشكل اللفظي للكتاب التكويني المركوز في الإنسان عبر فطرته. بتعبير الإمام نصاً: «الإيمان بالله تعالى وبالملائكة والكتب والرسل ويوم القيامة، هو الدين القيِّم، والمحكم المستقيم، والحق على امتداد حياة العائلة البشرية»[1]، وهذه المعاني هي حقائق ومعارف مركوزة في المكنون البشري وفي جبّلة الإنسان.

إذاً، الفطرة هي الدين، والدين هو الفطرة؛ الفطرة دين تكويني والقرآن دين تدويني، والقرآن يحكي حقائق الفطرة ويعبِّر في معارفه عن الجبّلة الإنسانيَّة، والفطرة تعكس حقائق القرآن وهي محل تجلي معارفه. بتعبير أخير، القرآن فطرة ناطقة، والفطرة قرآن صامت، و﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِۚ﴾[2].

3 ـ ما دامت الفطرة هي الميراث العام للبشريَّة والإدراك الشعوري الباطني الذي ينتظم الناس جميعاً، والثقافة المشتركة التي تتوحدهم، وما دامت لغة القرآن هي لغة الفطرة الإنسانية، فإنَّ لكل إنسان حظّ في معرفة القرآن وفهمه، بل لا مناص من ذلك بلحاظين، أولهما أنَّ القرآن هو إيقاظ لمكنونات الجبّلة الإنسانيَّة، وهو الصورة اللفظيَّة لما هو مكنون في التكوين الإنساني، وثانيهما أنَّ لغة القرآن هي لغة الفطرة، والفطرة قانون

(1) المصدر نفسه، ص181؛ بالعربية، ص177.

(2) الروم: 30.

وجودي عام، فكيف يجهل الإنسان ما جُبل عليه؟ أم كيف لا يفهم لغة فطرته؟

لا ريب في أنّها إشارة دالَّة تلك التي سجل فيها مفسر معاصر هذه الحقيقة، في قوله: «لا التوفر على ثقافة خاصة شرط في فهم معارف القرآن الكريم، حتّى لا يتيسّر نيل أسراره من دون تلك الثقافة. ولا الحضارة الخاصة مانعة عنه حتّى تكون الإنسانيَّة محرومة من لطائف القرآن بحكم انتمائها إلى تلك الحضارة الخاصة. إنَّ الفطرة هي اللغة الوحيدة التي تخلق الانسجام في العالم الإنساني الوسيع، وهي الثقافة العامة والمشتركة للبشرية كافَّة في جميع الأعصار والأمصار... والقرآن الكريم يتحدّث مع الناس بهذه الثقافة، ومخاطبه هو الفطرة الإنسانية، ورسالته هي إيقاظ الفِطرة؛ لذلك، فإنَّ لغته معروفة للجميع وفهمه ميسور لعموم الإنسانية»[1].

وصفوة القول: «إنَّ الآيات التي تدعو الناس عامة من كافر أو مؤمن، ممن شاهد عصر النزول أو غاب عنه، إلى تعقل القرآن وتأمله والتدبر فيه... تدل دلالة واضحة على أنَّ المعارف القرآنية يمكن أن ينالها الباحث بالتدبر والبحث»[2]. هذا ما سجّله السيد الطباطبائي في الموضوع، ثم انعطف يقول: «فالحق أنَّ الطريق إلى فهم القرآن الكريم غير مسدود». وما جاء عن النبي (ص) والأئمة (ع) حاثاً على اتباع بيانهم «غيرُ مسوغ لإبطال حجيَّة القرآن، وقَصْرُ الحجيَّة على ظاهر بيان أهل البيت (ع)»[3].

أما حديث الثقلين خاصة، فدلالته أن: «يجعل الحجية لهما

---

(1) جوادي آملي، تسنيم، ج1، ص32 ـ 33، بالفارسية.
(2) الميزان في تفسير القرآن، ج3، ص84.
(3) المصدر نفسه، ص 86.

معاً، فللقرآن الدلالة على معانيه والكشف عن المعارف الإلهيَّة، ولأهل البيت الدلالة على الطريق وهداية الناس إلى أغراضه ومقاصده»[1].

تأسيساً على هذا الاستدلال المتنوِّع الذي تتراص فيه الحجج الكلاميَّة والقرآنيَّة، يسجل الإمام: «إنَّ القرآن هو مائدة ممتدة لجميع الطبقات؛ أي له بحسب الواقع لغة، هي في الوقت ذاته لغة عامة الناس، ولغة الفلاسفة، ولغة من يصطلح عليه بالعرفاء، ولغة أهل المعرفة»[2] ومن ثَمَّ ليس هناك فئة من بني الإنسان تشذ عن فهم القرآن أو لا يكون لها نصيب من إدراكه.

وفي نص أشمل ذي دلالة على المطلوب، يقول الإمام الخميني: «إنَّ هذا الكتاب وهذه المائدة الممتدة في الشرق والغرب، منذ زمان الوحي حتّى القيامة، يستفيد منها الناس كافَّة الجاهل (العامي) والعالِم والفيلسوف والعارِف والفقيه... إنَّ الإنسان يستفيد منه (القرآن) على قدر استعداده، فثمَّ مسائل يستفيد منها عرفاء الإسلام العظام، وهناك مسائل يستفيد منها الفلاسفة وحكماء الإسلام، ومسائل يستفيد منها الفقهاء الكبار. هذه المائدة عامة للجميع، وكما أنَّ هذه الطوائف تستفيد من القرآن، فإنَّ فيه أيضاً المسائل السياسيَّة والاجتماعية والثقافية والعسكرية وغير العسكرية؛ إذ هي جميعاً في هذا الكتاب المقدس.

إنَّ الهدف من نزول هذا الكتاب المقدس والغاية من بعثة النبي الأكرم، هي لكي يكون هذا الكتاب في متناول الجميع؛ بحيث يستفيد منه الجميع كلاً بحسب سعته الوجوديَّة والفكريَّة... ينبغي للجميع أن يحرِّكوا أفكارهم ويستخدموها ويسخروا عقولهم باتجاه هذا الكتاب

---

(1) المصدر نفسه، ج3، ص86.

(2) صحيفة النور، ج20، ص156، بالفارسية.

العظيم، كي يستفيد منه الجميع ونستفيد منه كما هو عليه، وبحسب استطاعتنا.

لقد جاء القرآن لتستفيد منه جميع الطبقات، كلٌّ بمقدار استعداده. طبيعي أن بعض الآيات لا يفهمها غير الرسول الأكرم والمتعلم بتعليمه، وينبغي لنا أن نفهمها عن طريقهم. لكن ثَمَّةَ كثير من الآيات هي في متناول الجميع، حيث يجب [على البشر] استخدام أفكارهم وتوظيف عقولهم؛ ليستفيدوا منها في مسائل الحياة، سواء هذه الحياة أو الحياة الأخرى».

ثمَّ يختم الإمام هذا النص بالحديث عن مراتب تنزّل القرآن الكريم من مرتبة الغيب وصولاً إلى مرتبة الشهادة، ليقول: «لقد نزل هذا الكتاب المقدس من مرتبة الغيب، بل حصلت عدّة تنزلات، حتّى وصل إلى مرتبة الشهادة بحيث خرج بصورة ألفاظ، يمكنني أنا وأنتم والجميع فهم هذه الألفاظ والاستفادة من معانيها بحسب استعدادنا. إنَّ هدف البعثة هو بسط هذه المائدة بين البشرية منذ زمان النُزول حتّى النهاية»[1].

إذا كان هذان النصان يربطان عمليَّة إمكان الفهم ويحللاّنها على ضوء فلسفة البعثة والغاية منها، فإنَّ هناك نصوصٌ أُخر تستدل بالرحمة الإلهيَّة على هذا البعد. فالله (جلّ جلاله) أنزل كتابه للناس وجعله مفهوماً لهم رحمةً بهم، حيث يقول سماحته: «لقد بيَّن الحق تعالى الحقائق العقلية في القرآن الشريف، وبيّنها الأنبياء والأئمة المعصومون (عليهم الصلاة والسلام) في الأحاديث الشريفة، بلسان العرف ولغة عامة الناس إلى حدٍ ما، وذلك شفقةً على بني الإنسان ورحمةً بهم، لكي يكون لكل إنسان نصيب من الحقائق على مقدار فهمه»[2]. هذا المعنى قريب مما

(1) صحيفة النور، ج14، ص251 فما بعد، بالفارسية.
(2) شرح حديث جنود العقل والجهل، ص38، بالفارسية.

ذكره صدر الدين الشيرازي (ت: 1050هـ) من أن القرآن «مع عظم قدره ومأواه، ورفعة سره ومعناه، مما يُلبس بلباس الحروف والأصوات، واكتسى بكسوة الألفاظ والعبادات، رحمة من الله وشفقة على خلقه، وتأنيساً لهم، وتقريباً إلى أفهامهم»[1]. في نص آخر يقول: «إنَّ القرآن سفرة ممتدة من الأزل إلى الأبد استفاد منه ويستفيد، جميع طبقات البشر وفئاته». ثم يضيف: «إنَّ القرآن رحمة للبشر جميعاً، ونبي الإسلام رحمة للعالمين كافةً»[2].

يمكن أن نضيف من خلال هذه النصوص للإمام دليلَي الرحمة وفلسفة البعثة والهدف منها، إلى جوار ما مرّ من أدلة سابقة على إمكان الفهم.

2 ـ الاتجاه الظاهري

في مقابل الاتجاه الأول نشأ في ثقافة المسلمين اتجاه آخر، ركَّز على الظاهر اللغوي والمدلولات العرفيَّة البسيطة وحدها، ليشيع ثقافة قرآنية مسرفة في التبسيط لا تتخطى مفردات اللغة والفهم العادي (العامي). لقد استطاع هذا الاتجاه ـ ولا يزال ـ أن يُجمِّد عملية التدبر بالقرآن والفوز في معانيه، ونجح في خلق انطباع بالاستغناء عن التفسير الدرائي (من الدراية) التحليلي العميق، معرّضاً بالتفسير الاجتهادي ومتهماً إياه بتجاوز الأفق الذي يحدده الفهم العاميّ البسيط وما تمليه الظواهر فحسب.

هذا الاتجاه، وإن كان يؤمن بإمكان المعرفة ويبدو في الظاهر

(1) صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص10 ـ 11.
(2) صحيفة النور، ج19، ص82.

وكأنَّه يقف على الطرف النقيض من الاتجاه الأول، إلا أنَّ تحليل محتواه يكشف عن أنَّه هو الآخر اتجاه تعطيلي في جوهره وروحه.

برز هذا المنحى واضحاً عند الرعيل الأول من الصحابة والتابعين ومن اتبعهم، وقد جاء نتيجةً طبيعيةً لتصوّرٍ بثته مؤسسة الخلافة ودافعت عنه يقضي بغلق باب المعرفة والاكتفاء بالظواهر، بل أسرفوا أحياناً حتّى منعوا معرفة الظواهر أيضاً بحجة أنَّها من التكلّف، أو من القول على الله بغير علم[1]!

لقد تحوّل هذا التوجيه الذي غرزته مؤسسة الخلافة ومن يلوذ بها[2]، إلى منهج في التفكير الإسلامي يقضي بإغلاق باب المعرفة العميقة، والاكتفاء من آيات القرآن في هذا المجال بالتلاوة والسكوت أو بالظاهر كحدٍ أقصى، وإلا يُوصم من يتخطّى هذه التخوم بالبدعة والضلالة.

مع أنَّ هذا الضرب من التفكير شمل حقائق قرآنية كثيرة، إلا أنَّ قواه تركَّزت على التوحيد، وما يرتبط به مما يعدّ ذروة المعارف القرآنية

---

(1) عن السيوطي في الدر المنثور، قال: سأل أبو بكر عن قوله تعالى: «وأبّا» [الآية: ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ۝ مَّتَٰعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَٰمِكُمْ﴾ عبس: 31 ـ 32] فقال: «أي سماء تظلني، وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله ما لا أعلم».
كما أخرج أيضاً أن عمر قرأ على المنبر: ﴿فَأَنۢبَتْنَا فِيهَا حَبًّا وَعِنَبًا وَقَضْبًا ـ إلى قوله ـ وَأَبًّا﴾، قال: كل هذا قد عرفناه، فما الأبّ؟ ثم نفض عصاً كانت بيده، فقال: هذا لعمرو الله هو التكلف، فما عليك أن لا تدري ما الأبّ، اتبعوا ما بُين لكم هداه من الكتاب فاعملوا به، وما لم تعرفوه فكلوه إلى ربه.
ينظر: السيوطي، الدر المنثور، ج6، ص317.

(2) ينظر التحليل الذي قدمه السيد الطباطبائي لطبيعة الدوافع التي حملت مؤسسة الخلافة إلى اعتماد هذا النهج بعد النبي (ص)، عندما بادرت إلى غلق مجال البحث العلمي وفتحت الطريق واسعاً أمام الفتوحات العسكرية. ينظر: رسالة التشيع في العالم المعاصر، السيد محمد حسين الطباطبائي، ترجمة جواد علي كسار، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، بيروت 1418هـ، ص111 فما بعد.

والسنام الأعلى في آخر كتب السماء. يكتب باحث معاصر عن هذه الفئة، إنها: «حكمت بتعطيل العقول عن معرفته سبحانه ومعرفة صفاته وأفعاله... فهذا مالك عندما سئل عن معنى قوله سبحانه: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾، قال: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة.

وقد نُقل عن سفيان بن عُيَيْنَة، أنه قال: كل ما وصف الله به نفسه في كتابه، فتفسيره تلاوته والسكوت عليه»[1].

لم أكن أريد أن أُقحم نصوص الإمام الخمينيّ هنا قبل أن يحين وقتها المناسب، لكن أتساءل: كيف تستوي هذه الرؤية التعطيلية مع تلك التي ينصُّ فيها الإمام على: «إن تمام ما تقصده الكتب السماوية، وفي ذروتها القرآن الكريم، هو تعريف الحق تعالى بجميع ما له من أسماء وصفات»[2]. كما يقول في مكانٍ آخر: «وعلى نحو كلي أحد مقاصده [القرآن الكريم] الدعوة إلى معرفة الله، وبيان المعارف الإلهية من الشؤون الذاتية والأسمائية والصفاتية والأفعالية، وأكثرها في هذا المقصود هو توحيد الذات والأسماء والأفعال»[3]. كما يشير سماحته في نص ثالث أن الغاية القصوى للأنبياء والمقصد الأعلى للشرائع والكتب الإلهية «بالأخص القرآن الشريف... هي نشر التوحيد والمعارف الإلهية»[4]، حتّى ينتهي إلى القول: «لولا وجود القرآن لأُغلق باب معرفة الله إلى الأبد»[5].

(1) الإلهيات، جعفر سبحاني، بقلم حسن مكي العاملي، ج1، ص87. والنصان عن مالك وسفيان أخذهما المؤلف عن: «الملل والنحل، ج1، ص93؛ ابن تيمية، الرسائل الكبرى، ج1، ص32.

(2) صحيفة النور، ج20، ص156.

(3) الإمام الخميني، الآداب المعنوية للصلاة، الترجمة العربية، طبعة دار طلاس، ص323 ـ 324.

(4) المصدر نفسه، النسخة الفارسية، ص153.

(5) صحيفة النور، ج17، ص252.

تدل هذه النصوص بوضوح على أن المسألة لا تقتصر على توفُّر القرآن الكريم على هذه المعارف؛ بحيث لا يكون على الإنسان معتب إذا ما جهلها ولا يضره شيء إذا ما عزف عنها، بل المطلوب هو معرفة الله (سبحانه) من خلال الأسماء والصفات، وبيان توحيده ونشره بحيث يكون ذلك هو الغاية، أو بحسب تعبير أبي حامد الغزالي (ت: 505هـ): «كل معرفة تحصل قبل معرفته [سبحانه] فهي مرقاة إلى معرفته، والمنْزل الأقصى هو معرفة الله»[1].

هذا المنحى لا ينسجم مع تفسير القرآن بالتلاوة والسكوت، ولا يتسق مع عقلية التبديع (من البدعة) أو الاقتصار على الظواهر والفهم التبسيطي وحده، بل باب الفهم مفتوح غير مغلق، إنما تتفاوت الأفهام تبعاً لاختلاف الاستعدادات، حيث يسجل الإمام: «ينبغي أن يُعلم أن المعارف قد ذُكِرت في هذا الكتاب الإلهي الجامع، بدءاً من معرفة الذات إلى معرفة الأفعال، على نحو تدركه كل طبقة على قدر استعدادها»[2].

لقد تحوّل هذا الاتجاه من خلال التنظير إلى سلطة معرفية، تقمع بقية الاتجاهات التفسيرية وتُلغيها. ففي البدء أسَّسوا له وذكروا أنه يرتكز إلى دعامات أربع، هي: المأثور النبوي، ثم الأخذ بقول الصحابي، ثمَّ الرجوع إلى أقوال التابعين، ثمَّ يأتي التفسير اللغوي في المرتبة الأخيرة[3].

ثمَّ انتهوا على ضوء هذه السلطة إلى تعطيل المعرفة القرآنية وقصرها على ما تسمح به تلك الرؤية دون غيرها. يكتب السيوطي (ت:

---

(1) الغزالي، المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، دار المشرق، لبنان، ص146.

(2) آداب الصلاة، بالفارسية، ص185.

(3) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص179. ينظر أيضاً: البرهان في العلوم القرآن.

911هـ): وفي الجملة، من عدل عن مذاهب الصحابة والتابعين وتفسيرهم إلى ما يخالف ذلك كان مخطئاً في ذلك بل مبتدعاً؛ لأنهم كانوا أعلم بتفسيره ومعانيه كما أنهم أعلم بالحق الذي بعث الله به رسوله[1].

كان الغزالي من بين من انتبه إلى خطورة هذا الاتجاه وناقش حججه وردّ عليه قبل قرابة ألف عام. ففي بحث له عن فهم القرآن، رفض أبو حامد مبدأ الجمود على الظاهر، حيث كتب يقول: «فاعلم أن من زعم أن لا معنى للقرآن، إلا ما ترجمه ظاهر التفسير فهو مخبر عن نفسه، وهو مصيب في الإخبار عن نفسه، ولكنه مخطئ في الحكم بردّ الخلق كافة إلى درجته التي هي حدّه ومحطّه. بل الأخبار والآثار تدل على أن في معاني القرآن متسعاً لأرباب الفهم»[2].

ناقش الغزالي حجج هذا الاتجاه ورفض بحزم توقيف تفسير القرآن على الصحابة وما جاء عنهم، وعدّ حَجر معرفة القرآن على الصحابة من بين موانع أربعة تحول دون فهم القرآن ينبغي التخلي عنها، ومن الحجب العظيمة التي ينبغي إزالتها كي تنطلق العقول والنفوس في عملية تفاعل مع كتاب الله. كتب في وصف موانع الفهم، مشيراً إلى هذا البعد، ما نصه: «رابعها: أن يكون قد قرأ تفسيراً ظاهراً واعتقد أنه لا معنى لكلمات القرآن، إلا ما تناوله النقل عن ابن عباس ومجاهد وغيرهما، وإن ما وراء ذلك تفسيراً بالرأي»[3]، ثم استفاض في الردّ عليه.

وممن دخل على الخط شاكياً من تفشّي النَزعة الظاهرية، وما تسبّبت به من حرمان لنمو المعرفة القرآنية الحقيقية وازدهارها، صدر

(1) المصدر نفسه، ج2، ص178.

(2) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج1، ص289.

(3) المصدر نفسه، ص 285.

الدين الشيرازي الذي قدم لبحوثه القرآنية في كتابه «مفاتيح الغيب»، بما نصه: «ولقد نشأ في زماننا هذا قوم يرون التعمق في العلوم الإلهية والتدبّر في الآيات الربانية بدعةً ووبالاً، ومخالفة أوضاع الجماهير خدعةً وضلالاً... فأصبح الجهل باهر الرايات، ظاهر الآيات، فأنكروا العلم وأهله، واسترذلوا العرفان وفضله، وانصرفوا عن الحكمة والدين، ومنعوا البحث عن طلب اليقين معاندين»[1]. ثم انعطف يناقش أهل الظاهر، ويدعو الإنسان الذي يتحرّى معرفة القرآن، إلى التحرر من النظرة القصيرة، ومن الانكماش على علومه وقناعاته وحسب، حاثاً إياه أن ينطلق عن أُسار «القيود الرسمية، والعقائد العامية، والآراء الظاهرية ولا تصغ إلى المجادلات الكلامية»[2].

عندما ننتهي إلى مفسر معاصر من وزن السيد الطباطبائي (ت: 1403هـ) نراه يسجل أن الاتجاه الظاهري الذي يؤمن بأنه: «يكفي فهم نص القرآن الكريم في دائرة الاعتقاد والعمل، بذلك الضرب من الفهم البسيط العادي الذي يتسق مع فهم عامة الناس» استطاع أن يتحوَّل إلى قناعة راسخة بين الجميع «بين الخاصة والعامة»[3]، حتّى حكى عن بعضهم قوله: «إن طريق الاحتياط في الدين المندوب إليه في الكتاب والسنة، الاقتصار على ظواهر الكتاب والسنة، والاجتناب عن تعاطي الأصول المنطقية والعقلية»[4].

عندما يصل الطباطبائي في تفسيره إلى قوله (سبحانه): ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾[5] يشير إلى الاتجاه نفسه الذي استطاع أن يوطّد أركانه في

(1) مفاتيح الغيب، ص4.
(2) مفاتيح الغيب، ص6.
(3) رسالة التشيع في العالم المعاصر، ص 111.
(4) الميزان في تفسير القرآن، ج5، ص259.
(5) الأعراف: 54.

حياة المسلمين منذ القرون الأولى، فيقول: «للناس في معنى العرش، بل في معنى قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ والآيات التي في هذا المساق مسالك مختلفة، فأكثر السلف على أنَّها وما يشاكلها من الآيات من المتشابهات التي يجب أن يرجع علمها إلى الله سبحانه، وهؤلاء يرون البحث عن الحقائق الدينية والتطلع إلى ما وراء ظواهر الكتاب والسنة بدعة»[1].

بعد جولة تحليلية في مضمون هذه الدعوى ومناقشة لما ترتكز إليه، ينتهي إلى أنها مجافية للعقل والدين، ثم يلخّص ما ألحقته من جمود في الفكر القرآني، ومن ضرر على كبريات المعارف القرآنية متمثلة بالتوحيد على مدى قرون ، حين يقرر: «لم يُنقل عن طبقة الصحابة بحث حقيقي عن مثل العرش والكرسي وسائر الحقائق القرآنية، وحتى أصول المعارف كمسائل التوحيد وما يلحق بها، بل كانوا لا يتعدون الظواهر الدينية ويقفون عليها. وعلى ذلك جرى التابعون وقدماء المفسرين»[2].

هكذا يلتقي الاتجاه الأول الذي يؤمن بعدم إمكان الفهم مع الاتجاه الثاني الذي يقصره على الظواهر والفهم العامي، في نقطة واحدة هي التعطيل. يقول الإمام الخمينيّ: «فمن تمسك بالظاهر ووقف على بابه قصُر وعطُل»[3].

لا يزال الاتجاه الظاهري سائداً بين المسلمين تغذّيه عوامل متعدّدة منها تلك النَزعات المعادية للنظر الاجتهادي الدرائي، وتلك التي تناهض الانسياق مع حقائق كتاب الله عبر السفر صوب عوالم المعرفة والمعنى

---

(1) الميزان في تفسير القرآن، ج8، ص153.

(2) المصدر نفسه، ص161.

(3) الإمام الخميني، تفسير دعاء سحر، طبعة طهران 1980، ص97.

بعيداً عن الجمود على الظاهر وحده، تعمقه عملية خلط متعمدة بين ما هو تفسير، وما هو استفادات تربوية ومعنوية لا علاقة لها بالتفسير بمعناه الاصطلاحي. ثم تركزت سلطة هذا الاتجاه أكثر وزاد من رقعة نفوذه، بعد أن تدخّلتْ لصالحه بعض المنهجيات المعاصرة التي تنطلق من أن «القرآن نص لغوي»[1]، وإن ماهيَّته تتمثل بالبعد اللغوي فحسب، ومن ثم فإن «البحث عن مفهوم «النص» ليس في حقيقته إلا بحثاً عن ماهية «القرآن» وطبيعته بوصفه نصاً لغوياً»[2].

الحقيقة أن النَزعة الظاهرية المتمركزة من حول اللغة لها في التفسير تأريخ عريق، يشهد على ذلك الجهد النقدي المكثّف الذي واجه هذا التمركز منذ أمد مُبكر. فقد واجه الغزالي هذه النَزعة بالنقد قبل قرابة عشرة قرون[3]، وقبل أربعة قرون من الآن عدَّها صدر الدين الشيرازي تبعاً للغزالي من موانع فهم القرآن التي ينبغي التخلص منها، حيث أجاد وصفها بقوله: «أن يكون مستغرقاً بعلم العربية ودقائق الألفاظ، مصروف العمر في تحقيقها»[4].

مع الفكر القرآني للإمام الخمينيّ تجدد نقد هذه النَزعة التي تجمد القرآن على معاني الألفاظ والبحوث اللغوية وحدها وتركّز سلطة الظاهر، حيث قول سماحته: «ليس صاحب هذا الكتاب هو السكاكي والشيخ ليكون مقصده جهات البلاغة والفصاحة، وليس هو سيبويه والخليل ليكون منظوره جهات النحو والصرف»[5].

---

(1) د. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، ط4، ص9.
(2) المصدر نفسه، ص 10.
(3) إحياء علوم الدين، ج1، ص284.
(4) مفاتيح الغيب، ص62.
(5) آداب الصلاة، ص205، بالعربية، ص335.

على ضوء هذه اللمحات التاريخية والنقدية السريعة، يمكن أن نتبيّن خطورة النَزعة اللغوية المعاصرة التي تتعامل مع القرآن كنص لغوي وحسب أو كوحدة بيانية وأدبية، في ترسيخ الاتجاه الظاهري وتعميقه، وعزل القرآن عن مقاصده الإلهية الكبرى[1].

إن محنة كتاب الله كبيرة مع هذا الاتجاه بما يفرضه عليه من طوق. ففيما يعمق هذا المسار مهجورية القرآن عملياً وواقعياً تراه يوحي بازدهار البحث القرآني ظاهراً، فيخلق انطباعاً بالتقدم الصوري للقرآن، كما يعبر السيد الطباطبائي[2]. أما مع الإمام الخمينيّ فإن هذه المحنة تكبر في وعيه، حتّى يساوقها مع الهلاك ويعدّها بؤرة الجهل وسبب التداعي في المعارف القرآنية، حيث يكتب: «فإن الوقوف عند الصورة، والعكوف على عالم الظاهر، وعدم التجاوز إلى اللب والباطن، اخترام وهلاك، وأصل أصول الجهالات، وأُسُّس أساس إنكار النبوات والولايات»[3].

بيد أن ما ينبغي الانتباه إليه جيداً، هو أن الاتجاه الباطني في المعرفة القرآنية ليس هو الاتجاه البديل عن الاتجاه الظاهري. فالباطنية كاتجاه في التفسير ليست أقل خطراً في بعدها التعطيلي وما تؤدي إليه من ترسيخ مهجورية القرآن، من الاتجاه الظاهري؛ وذلك بحكم منهجها الذي يفترض أن لغة القرآن تتألف من الرموز المغلقة التي تؤشر لمعانٍ باطنية لا يستطيع أن يلمسها إلا الأوحدي من الناس[4].

---

(1) (أمين الخولي ومنحاه الأدبي في التفسير) دائرة المعارف الإسلامية، مادة تفسير.

(2) يسوق الطباطبائي هذا التعبير في مسار تحليل رائع عن تاريخ التفكير الإسلامي واتجاهاته وما ألح بكتاب الله على هذا الصعيد. ينظر: الميزان، ج5، ص271 ـ 283 والنص المقتبس في صفحة: 274.

(3) الإمام الخميني، شرح دعاء السحر، ص59.

(4) كبحث تطبيقي لمنهجية التفسير الباطني مقروناً بملاحظات ناقدة، ينظر: محمد هادي معرفت التفسير والمفسرون، ج2، ص526 ـ 587.

الباطنية في التفسير كمنهجية تقف على الطرف الآخر والنقيض من الظاهرية، لا تنتهي إلى نتيجة أقل من التعطيل، ومن ثم لا تصلح بديلاً. يكتب مفسر معاصر عن الاتجاهات التعطيلية، ما نصه: «بُغية حصر الحجية في الرواية والصلاٍ عن القرآن، ظنت جماعة أن القرآن أبكم لا لسان له ولم ترَ فيه، إلا الألغاز والمبهمات غير المفهومة، على حين ظنّ فريق آخر أن لغته هي عبارة عن الرمز المحض المشير إلى المعارف الباطنية التي لا يلمسها أحد غير الأوحدي المرتاض، في المقابل مالت جماعة إلى الابتذال وهي تحسب أن صرف معرفة العربية كافٍ لفهم القرآن، وعدَّت الأشخاص العاديين مؤهَّلين لفهم معاني القرآن، وأنكرت من ثَمَّ الحاجة إلى علم التفسير»[1].

ما دام الحديث قد بلغ هذه التخوم، فمن المفيد أن نستعيد ملاحظة من الإمام حول التفسير العرفاني. فمع أن الإمام يتبنّى هذا الاتجاه وقد انخرط فيه معرفياً وسلوكياً، إلا أنه يسجل صراحة بأن على حركة التفسير أن لا تجمد عليه وحده؛ لأن ما يجنيه الفكر القرآني التفسيري على هذا الصعيد لا يعدو أن يكون وجهاً من الوجوه يتعيَّن أن يتكامل مع الوجوه الأخرى. في إشارة بليغة إلى اتجاهات المفسرين أدلى بها في الدرس الأول من دروسه التفسيرية حول سورة الفاتحة، يقول الإمام: «على سبيل المثال: إن العرفاء الذين ظهروا على مدار عدة قرون وعمدوا إلى كتابة التفسير، مثل محيي الدين في بعض كتاباته، وعبد الرزاق الكاشاني في التأويلات، والملاّ سلطان علي في تفسيره، إنما ألّفوا في التفسير على وفق طريقتهم المتمثلة بطريقة المعارف [منهج أهل المعرفة]، وقد أجاد بعضهم في الفن [العلم/ المعرفة] الذي يختص به،

---

(1) تسنيم، ج1، ص38 ـ 39.

بيد أن [تفسير] القرآن لا ينحصر بما دوّنوه، فما فعله هؤلاء لا يعدو قراءة بعض أوراق القرآن والكشف عن بعض وجوهه»[1].

فكما لا يجوز لحركة التفسير أن تجمد عند الظواهر اللفظية واللغوية والنَزعات الأحادية، أو تكون مؤطرة في نطاق الفهم العرفي والأفق المعرفي العامي وحده، كذلك لا يجوز أن تكون حكراً على الاتجاه العرفاني أو الإشاري أو الرمزي أو الباطني. كما من الخطأ أن نفهم أن الاتجاه الباطني هو البديل عن الاتجاه الظاهري.

إن منهج الإمام الخمينيّ في التفسير يرفض تعطيل القرآن بالجمود على الظاهر، وفي الوقت ذاته يرفض قصره على بعد واحد حتّى لو كان ذلك البعد هو البعد العرفاني.

3 ـ الاتجاه المركب

وهو يؤمن بإمكان المعرفة وقابلية الإنسان على إدراك القرآن وفهمه، ثم يعود لتوزيع الفهم إلى مراتب تبتدئ من حد أدنى يشترك فيه بني الإنسان جميعاً وصولاً إلى حد أقصى متمثلاً بمن خوطب به، تلقياً عن صاحب الخطاب نفسه.

إن إيمان هذا الاتجاه بأصل إمكان المعرفة، ثم بتفاوتها وتعدد مراتب الفهم بين حد أدنى وأقصى هو الذي أوحى إلينا تسميته بالاتجاه المركب.

يصدّر الإمام هذا المعنى، ويقرّبه بقوله: «لقد جاء القرآن والحديث لمختلف طبقات الناس. إنَّ فيهما علوماً يفهمها المختصون بالوحي. ولا نصيب لبقية الناس فيها. وثَمَّ علوم مختصة بالرعيل الأول

---

(1) الإمام الخميني، تفسير سورة الحمد، ص93 ـ 94 بالفارسية.

من العلماء والآخرون محرومون منها بالكامل، كما هو الحال في البراهين الدالة على تجرد الواجب وإحاطته القيومية، فإذا ما أجلتم النظر في القرآن كلّه لا تستطيعون أن تستفيدوا مثل هذه المسائل من القرآن، لكن أهلها مثل الفيلسوف الكبير صدر المتألهين وتلميذه الجليل الفيض الكاشاني يستخرجون العلوم العقلية العالية من تلك الآيات والأخبار التي لا يفهم أمثالكم منها أي شيء»[1].

في نص آخر يرسم الإمام المسافة الفاصلة بين الحد الأدنى المشترك بين الناس والحد الأقصى، بقوله[2]: «يحتوي القرآن على كل شيء؛ إذ فيه أحكام شرعية ظاهرية، وفيه قصص لا نستطيع أن نفهم لبابها وإنما نفهم ظواهرها. هذه [المعاني] للجميع لا تختص بأحد، بل هي مما يستفيد منه الكل. أما الاستفادة كما ينبغي فلا تحصل [للجميع]، بل يتوفر عليها رسول الله نفسه بحسب مبدأ: «إنما يعرف القرآن من خوطب به»[3]»[4].

يمكن تلخيص المبدأ الذي يصدر عنه الإمام في هذه الرؤية، من خلال قوله: «إن القرآن والكتاب الإلهي مائدة واسعة ممتدة؛ بحيث يستفيد منه الجميع، لكن كلٌّ يستفيد بحسبه، والكتاب الإلهي والأنبياء العظام ركزوا أساساً على تنمية المعرفة»[5].

---

(1) كشف الأسرار، ص323، بالفارسية. الجدير بالتنبيه أن الإمام كان في هذا النص والكتاب عامة يحاجج مؤلف كتاب «أسرار عمرها ألف عام» ويردّ عليه. وفي هذه الفقرة بالذات كان يرد عليه ما ذهب إليه من وجود الغموض في بعض الأحاديث، حيث علل الإمام ذلك على أساس تفاوت معاني النصوص تبعاً لتفاوت أفهام الناس واختلاف إدراكاتهم، وإن القرآن والحديث يستويان في ذلك.

(2) تفسير سورة الحمد، ص138 ـ 139، بالفارسية.

(3) بحار الأنوار، ج46، تاريخ الإمام محمد الباقر، الباب 20، ح2، ص349.

(4) صحيفة النور، ج 19، ص84.

(5) صحيفة النور، ج19، ص84.

إذا كان الإنسان العادي هو نقطة البدء في المعرفة القرآنية تبعاً لإمكاناته الإدراكية وسعته الوجودية والفكرية، فإنَّ هذه المعرفة تتدرج على خطٍ صاعد لتبلغ الذروة مع الإنسان الكامل الذي يتوفر على الفهم الكامل لكتاب الله (سبحانه)، وذلك بناءً على السعة الوجودية المفتوحة التي يحظى بها الإنسان الكامل، وطبيعة الموقع الذي يتمتع به في المنظومة المعرفية للإمام الخمينيّ، التي يتبع بها منهج أهل المعرفة.

يقول سماحته: «اعلم أن الإنسان الكامل هو مثل الله الأعلى، وآيته الكبرى، وكتابه المستبين، والنبأ العظيم. وهو مخلوق على صورته، ومُنشأَه بيدَي قدرته، وخليفة الله على خليقته، ومفتاح باب معرفته، من عرفه فقد عرف الله، وهو بكل صفة من صفاته وتجل من تجلياته آية من آيات الله»[1].

انطلاقاً من هذا الموقع الذي يحظى به الإنسان الكامل في المنظومة الوجودية، سيكون المؤَّهل الوحيد للمعرفة القرآنية الكاملة، والإدراك الكنهي التام لكتاب الله. هذا المعنى يقرِّبه الإمام عبر النص التالي: «لا يستطيع المحدود أن يحيط بغير المحدود إلا أن يكون هو نفسه غير محدود. الإنسان الكامل غير محدود، هو غير محدود بجميع صفاته، وهو ظلّ الذات الإلهية المقدسة. ومن ثم فهو الذي يستطيع أن يدرك الإسلام كما هو، وأن يدرك الإنسان كما هو، وأن يدرك البعثة كما هي، وإن يدرك القرآن كما هو، وأن يدرك العالم كما هو.

ومن الطبيعي أن للآخرين إدراك يتناسب ومرتبتهم الوجودية، وأنَّ لهم حصيلة إدراكية تتناسب ومرتبتهم الكمالية، بيد أنها محدودة. ينبغي لهم أن يسيروا، وأن يطووا مراتب الكمال واحدة بعد أخرى، لكي

(1) تفسير دعاء سحر، ص91 والنص كتبه الإمام بالعربية أساساً.

يستطيعوا إدراك بعض هذه الحقائق، ومن بينها البعثة [ونزول القرآن] بحسب ما لهم من الكمال»[1].

وفق هذه المنظومة يكون الإنسان الكامل هو الوحيد الذي يبلغ مرتبة الحد الأقصى من فهم القرآن، بحكم التكافؤ الوجودي بين الاثنين.

عندما يتحوَّل الحديث من المفهوم إلى المصداق، فمن الواضح أن رسول الله (ص) هو المصداق الأوفى للإنسان الكامل يتبعه الأئمة المعصومون من أهل بيته (ع). وعندئذٍ فإنَّ المرتبة القصوى من مرتبة القرآن العزيز تلتمس عند النبي وأهل بيته. يوضح الإمام هذا المعنى بقوله: «القرآن نعمة يستفيد منها الجميع، بيد أنَّ الاستفادة التي يخرج بها النبي الأكرم هي غير الاستفادة التي يخرج بها الآخرون «إنما يعرف القرآن من خوطب به»[2]. إن الآخرين لا يدرون، وما لدينا لا يزيد على أن يكون مجرد ذرة، وشيء تافه، وضرب من الخيال. إن الذي نزل عليه القرآن هو الذي يعرف الأمر؛ يعرف كيف نَزل؟ كيفية النُزول؟ ويعرف ما هو المقصد من هذا النُزول، وما هو محتواه، وما هي الغاية من هذه العملية»[3].

أخيراً نختم بنص يوضح فيه الإمام الحدّين معاً، بقوله: «حدّ القرآن [الأقصى] هو: «إنما يعرف القرآن من خوطب به»، ومقولة: «يعرف القرآن من خوطب به» ترتبط بنحو من الآيات، وإلا فإنَّ بعض الآيات التي ترتبط بالأحكام الظاهرية وبالنصائح يفهمها الجميع»[4].

(1) صحيفة النور، ج12، ص169.
(2) الوسائل، ج27، الباب13، ح25، ص185.
(3) صحيفة النور، ج19، ص211.
(4) صحيفة النور، ج18، ص191.

على أن هذا المعنى الذي يفيد توزّع المعرفة القرآنية على أقسام؛ بحيث تستوعب بني الإنسان جميعاً. ويمكن إستلهام هذا المعنى من كلام للإمام أمير المؤمنين (ع)، يقول فيه: «ثُم إن الله قسّم كلامه ثلاثة أقسام: فجعل قسماً منه يعرفه العالم والجاهل. وقسماً لا يعرفه إلا من صفا ذهنه ولطُف حسّه وصحّ تمييزه ممن شرح صدره للإسلام. وقسماً لا يعلمه إلا الله والراسخون في العلم»[1].

الخلاصة

ينتهي الموقف من إمكان المعرفة وأصل فهم القرآن إلى ثلاثة اتجاهات، هي:

1 ـ الاتجاه التعطيلي الذي ذهب إلى تعطيل الإدراك الإنساني عن فهم القرآن، ومن ثم منع عملية التفسير متكئاً إلى عدد من الحجج أبرزها أحاديث المنع عن التفسير بالرأي، وروايات عدم إصابة القرآن بالعقل، واختصاص معرفة القرآن بمن خوطب به، والاستناد في فهمه وتفسيره إلى المأثور وحده.

2 ـ الاتجاه الظاهري الذي يستند إلى المدلولات اللفظية المباشرة ويجمد عليها، ويجاري الفهم العرفي والإدراك العامي، آبياً تجاوز ما وراء ظاهر الكتاب والألفاظ، أو تخطّي ما جاء عن الصحابة والتابعين، أو التفكير خارج أفق الفهم العرفي والإدراك العامي.

والنقطة الأساس التي تمَّت الإشارة إليها على هذا الصعيد، هي أن التفسير الباطني بجميع صنوفه ومسميَّاته ليس هو البديل عن الاتجاه الظاهري.

---

(1) الوسائل، ج27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب13، ح44، ص194.

3 ـ الاتجاه المركّب الذي يؤمن بقدرة الإنسان على فهم القرآن، ويتحرّك من حد أدنى يشترك فيه الجميع، متدرجاً على خطٍ متصاعد من مراتب الفهم يأتي تبعاً للسعة الوجودية والإدراكية للإنسان نفسه، بلوغاً إلى حدٍ أقصى متمثلاً بمن خوطب به.

لقد قدّم رموز هذا الاتجاه والمنتمون إليه عدداً من التكييفات النظرية التي أسَّسوا قناعاتهم على ضوئها، منها ما اكتسب طابع التمثيل والتقريب، ومنها ما اكتسى طابع التنظير، على ما سيأتي بيان ذلك مفصلاً حين الحديث عن نظرية تعدد مراتب الفهم. ينتمي الإمام الخمينيّ إلى الاتجاه الثالث في الموقف من إمكان المعرفة وفهم القرآن كما دلّت على ذلك نصوصه ورؤاه بصراحة.

على ضوء النتيجة المتبنَّاة يمكن الحديث عن التفسير والحاجة إليه. فإمكان الفهم وتعدُّد مراتبه هو الذي يفسح المجال لعمليَّة التفسير؛ كي تأخذ موقعها في الفكر القرآني كضرورةٍ لابدَّ منها، والحديث عن التفسير يجر بداهة إلى الحديث عن المفسّر، وذلك بحكم الترابط القائم بين التفسير والمفسّر.

الفصل الثاني

الحاجة إلى التفسير

بالرغم من أن مقولة إمكان معرفة القرآن وفهمه تسوّغ منطقياً عملية التفسير، التي ستكون حاجة بل ضرورة لابد منها لفهم كتاب الله والترقي بهذا الفهم من مرتبة إلى مرتبة أعلى منها، إلاّ أن الفكر القرآني للإمام الخمينيّ، كما لغيره من المفسرين والباحثين القرآنيين، قدّم عدداً من التكييفات النظرية لمشروعيَّة عملية التفسير وضروريتها أعقبها بكلام وافٍ عن المفسر فيما ينبغي له أن يتحلَّى به من مؤهَّلات وشروط ومواصفات.

على هذا سيكتسب البحث في هذا الفصل الخريطة التالية:

1 ـ مقدمات في ضرورة التفسير.

2 ـ معنى التفسير عامة والمراد منه عند الإمام الخمينيّ خاصة.

3 ـ مَن هو المفسر؟ ما هي شروطه ومؤهَّلاته؟

1 ـ ضرورة التفسير

ما ثبت في الفصل السابق هو إمكان المعرفة والفهم، بيدَ أن ذلك لا يعني منطقياً الاستغناء عن التفسير. أجل، لو كانت النتيجة أن القرآن

بديهي وأن البشر متساوون إدراكياً في إدراك هذه البداهة لكان يمكن افتراض استغناء الحاجة إلى التفسير.

فيما يلي عددٌ من التنظيرات على هذا الصعيد:

1 ـ الخروج عن حديّ البداهة والتلغيز

القرآن الكريم منزّه عن حدّي «البداهة» و«التعمية والإلغاز»، فلا هو بالبسيط الذي لا يحتاج إلى التفسير، ولا هو بالمعقد الذي يكون على حد اللغز بحيث يخرج عن نطاق قانون الفهم وثقافة المخاطبة والحوار، ويكون من ثم بعيداً عن مقولة التفسير.

وإذا كان التفسير بالمعنى الإدراكي (وليس الاصطلاحي) هو عملية تحليل عقلي للمبادئ التصورية والتصديقية التي ينطوي عليها اللفظ والكلام لبلوغ مقصود المتكلم والوقوف على المدلولين البسيط والمركب للفظ والكلام، فإن القرآن قابل للتفسير من هذه الجهة.

ثم إذا أخذنا بنظر الاعتبار ما يصف به القرآن نفسه من أنه قول ثقيل ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾[1]، وأن الجبال الرواسي يخشعن ويتصدعن له ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ ۚ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[2]؛ لنتج عن ذلك ضرورة تفسيره، وإنَّ عملية التفسير مما لا يستغنى عنها أبداً لمثل هذا القول[3].

على أنَّ ما يعزز هذا المعنى ويركزه أكثر هو ما ينطوي عليه القرآن الكريم نفسه من علوم ومعارف عميقة في المبدأ والمعاد والمسير، وما

---

(1) المزمل: 5.
(2) الحشر: 21.
(3) تسنيم، المقدمة، ص53 ـ 56.

يرتبط بهذه الأصول والمبادئ من عشرات الحقائق مثل الملائكة والروح والعرش والكرسي والقلم والميزان والصراط، وكليّات التشريع وما يدخل في تدبير الحياة الإنسانية وسعادة الدارَيْن، فهذا الكتاب العزيز، هو: «الدليل يدل على خير سبيل، وهو كتاب فيه تفصيل وبيان وتحصيل، وهو الفصل ليس بالهزل، وله ظهر وبطن فظاهره حكم وباطنه علم، ظاهره أنيق وباطنه عميق، له نجوم وعلى نجومه نجوم، لا تحصى عجائبه ولا تبلى غرائبه، فيه مصابيح الهدى، ومنار الحكمة، ودليل على المعرفة لمن عرف الصفة»[1].

بتعبير الإمام الراحل عن هذه المعارف: «إن القرآن يشتمل على المعارف كافَّة وجميع ما يحتاج إليه البشر»[2]. كما قوله: «مع أنَّ القرآن الشريف مشتمل على جميع المعارف، وحقائق الأسماء والصفات، على النحو الذي لم ينهض أي كتاب سماوي ـ وغير سماوي ـ مثلما نهض به القرآن في تعريف ذات الحق تعالى وصفاته. كما أنه جامع للأخلاق والدعوة إلى المبدأ والمعاد، والزهد وترك الدنيا ورفض الطبيعة والتخفّف من أعباء عالم المادة، والإيصال إلى الحقيقة؛ بحيث لا يُتَصوَّر مثله [في تحقيق هذه الغايات]، إلا أنه لم ينطو كبقية الكتب المصنفة على الأبواب والفصول والمقدمة والخاتمة، وهذا يَنِمَّ عن القدرة المطلقة لمنشئه الذي لا يحتاج إلى مثل هذه الوسائل والوسائط في إلقاء غرضه والتعبير عنه؛ لذلك تراه يعرض أحياناً بنصف سطر لبرهان ينبغي للحكماء أن يبيِّنونه في عدد من المقدمات، يفعل ذلك بصيغة غير شبيهة بالبرهان»[3].

هذا عن الجانب المعنوي وما ينطوي عليه كتاب الله من مقاصد في

---

(1) الأصول من الكافي، ج2، كتاب فضل القرآن، ح2، ص599.

(2) صحيفة النور، ج20، ص82.

(3) قرآن كتاب هدايت [القرآن كتاب الهداية]، من نصوص الإمام الخميني حول القرآن، ص42.

هذا السبيل. أما في مجال تدبير الحياة الإنسانية فيصف الإمام ما ينطوي عليه القرآن في هذا المضمار، بقوله: «إن لدينا كتاباً ينطوي على المصالح الشخصية، والمصالح الاجتماعية والسياسية وما يرتبط بإدارة البلاد؛ بحيث أنَّ فيه كل شيء»[1].

لو عدنا إلى لغة الحديث الشريف نستخبرها في صفة القرآن وما ينطوي عليه، فسنقرأ في الخبر ما نصه: «إن العزيز الجبار أنزل عليكم كتابه وهو الصادق البار، فيه خبركم وخبر قبلكم وخبر من بعدكم، وخبر السماء والأرض»[2].

أوَيجوز لكتاب هذه صفته أن يستغني فيه الإنسان عن التفسير؟ أبداً، بل المطلوب أن ينطلق العقل الإنساني في عملية تثوير للقرآن وبحث عن علومه ومعارفه من خلال ما يطلق عليه صدر الدين الشيرازي بعملية «الاستنباط»، الذي يكتب في توضيحه: «وهو أن يستوضح من كل آية ما يليق بها؛ إذ ما من علم إلا وفي القرآن أصله وفرعه ومبدأه ومنتهاه، قال ابن مسعود: من أراد علم الأولين والآخرين، فليثوّر القرآن»[3].

الحقيقة تومئ هذه النقطة إلى الإطار العام لبعثة الأنبياء وتواتر الرُسل. فبعد أن انصرفت أكثر الخليقة عن المعرفة ظهرت الحاجة للنبوات وهداية السماء، وبتعبير الإمام أمير المؤمنين (ع): «لما بدل أكثر خلقه... واجتالتهم الشياطين عن معرفته... فبعث فيهم رسله، وواتر إليهم أنبيائه، ليستأدوهم ميثاق فطرته... ويثيروا لهم دفائن العقول»[4] بما جاءوا

---

(1) صحيفة النور، ج18، ص275.

(2) الأصول من الكافي، كتاب فضل القرآن، ح3، ص599.

(3) مفاتيح الغيب، ص60 وقد جاء في الحاشية: ثور القرآن، أي بحث عن علمه. وهذا المعنى مقتبس عن الغزالي في إحيائه.

(4) نهج البلاغة، طبعة صبحي الصالح، الخطبة الأولى، ص43.

به من الزبر والبينات والتوارة والإنجيل والفرقان، ثمَّ أخيراً وعلى رأس الجميع القرآن الكريم، مهيمناً عليه ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾[1]. لا ريب في أن عملية إثارة العقول وتثوير القرآن تمر بالتفسير من بين ما تمر به.

على ضوء هذه الحصيلة التي تشير إلى صفة القرآن، وأن فيه مجامع العلوم، يكون التفسير ليس ممكناً وحسب بل ضرورياً أيضاً وحاجة لا مناص منها، ولا منتهى له ولا أمد، وإنه يتخطى الظاهر إلى ما وراءه، أو بتعبير صدر الدين الشيرازي: «فهذه الأمور تدل على أن في فهم معاني القرآن مجال رحب ومتسع بالغ، فإن المنقول من ظاهر التفسير ليس منتهى الإدراك فيه»[2].

2 ـ مقولة تفاوت الإدراك

هناك مدخل تنظيري آخر للحاجة إلى التفسير يرتبط بتفاوت الإدراك الإنساني، وأنَّ الناس ليست على درجة واحدة من الاستعداد للفهم، فبعض يدرك أسرع من الآخر وبعض أتم وهكذا، فهل من المعقول أن يحرم هؤلاء من معارف القرآن وهدايته عامة للجميع ﴿وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾[3]، وقوله: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾[4].

لا شك في أن القرآن نفسه ينطوي على معان مترتبة على بعضها بحيث يكون لكلّ نصيبه، بيد أن ذلك لا يمنع من توسط عملية التفسير

---

(1) المائدة: 48.

(2) مفاتيح الغيب، ص71، وهذه العبارة تعود إلى الغزالي وقد تبناها الشيرازي. ينظر: إحياء علوم الدين، ج1، ص290.

(3) القلم: 52.

(4) الفرقان: 1.

في إعانة الإنسان على الرقي العلمي بل وتنمية استعداده الإدراكي وسعته الفكرية والوجودية لكي يرتقي إلى مراتب أعلى.

لقد اختار هذا المدخل عدد كبير من المفسرين والباحثين القرآنيين، من بينهم أبو حامد الغزالي وصدر الدين الشيرازي والسيد محمد حسين الطباطبائي وجوادي آملي؛ إذ انطلق هؤلاء من مسلّمة ثابتة تفيد اختلاف الناس في العقل، حتّى قال الغزالي: «ومن أنكر تفاوت الناس في هذه الغريزة، فكأنه منخلع عن ربقة العقل»[1]. ومع أنهم اختلفوا في بعض التفاصيل، إلا أنهم اتفقوا بأن هذا الاختلاف يملي الحاجة إلى وجود علم التفسير وضرورة التعليم. يقول أبو حامد: «وكيف يُنكر تفاوت الغريزة ولولاه لما اختلف الناس في فهم العلوم، ولما انقسموا إلى بليد لا يفهم بالتفهيم إلا بعد تعب طويل من المعلم، وإلى ذكيّ يفهم بأدنى رمز وإشارة، وإلى كامل تنبعث من نفسه حقائق الأمور بدون التعليم»[2].

ثم يأتي الغزالي بتمثيل جميل لتفاوت الناس في الفهم والإدراك، وهو يقول: «وانقسام الناس إلى من ينتبه من نفسه ويفهم، وإلى من لا يفهم إلا بتنبيه وتعليم، وإلى من لا ينفعه التعليم أيضاً ولا التنبيه كانقسام الأرض إلى ما يجتمع فيه الماء فيقوى فيتفجر بنفسه عيوناً، وإلى ما يحتاج إلى الحفر ليخرج إلى القنوات، وإلى ما لا ينفع فيه الحفر وهو اليابس وذلك لاختلاف جواهر الأرض في صفاتها، فكذلك اختلاف النفوس في غريزة العقل»[3].

---

(1) إحياء علوم الدين، ج1، ص88.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص88.

(3) المصدر نفسه.

في كل الأحوال، إن هذا الاختلاف هو من بين ما أملى انطلاق عملية التفسير وحاجة الناس إلى تعلم معاني القرآن؛ حيث كان المعلم الأول هو رسول الله (ص): ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[1]، وقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾[2]. ثم سار التفسير في خطاه بعد مرحلة التكوين ليواصل أشواطه إلى وقتنا الحاضر.

يمكن أن يضاف إلى هذا المدخل ويلتحق به نظرية موانع الفهم وضرورة التخلّي عنها. فبعض هذه الموانع علمية ونظرية تملي عملية إزالتها والتخلص منها، الحاجة إلى التفسير الذي يمكن أن ينهض بهذه المهمة.

ممن يتبنَّى نظرية موانع الفهم وضرورة التخلي عنها أبو حامد الغزالي وصدر الدين الشيرازي والإمام الخمينيّ كما سيأتي الحديث عن ذلك مفصلاً.

3 ـ التفكير نزعة غريزية

من بين المفسرين المعاصرين ذهب السيد الطباطبائي إلى أن التفسير وعملية بذل الجهد العقلي في التحليل والتزام طريقة التفكير المنظم هي تعبير عن نزوع غريزي فطري عند الإنسان، والقرآن لم يبطل هذا النُزوع بل أيّده. يكتب: «مما لانرتاب فيه أن الحياة الإنسانية حياة فكرية لا تتم له إلا بالإدراك الذي نسميه فكراً»[3]. ثم: «لم يأمر الله تعالى عباده في كتابه، ولا في آية واحدة أن يؤمنوا به أو بشيء مما هو

---

(1) النحل: 44.
(2) الجمعة: 2.
(3) الميزان في تفسير القرآن، ج5، ص254.

من عنده أو يسلكوا سبيلاً على العمياء وهم لا يشعرون»[1].

على أن: «هذا الإدراك العقلي، أعني طريق الفكر الصحيح الذي يحيل إليه القرآن الكريم ويُبْنى على تصديقه... إنما هو الذي نعرفه بالخلقة والفطرة مما لا يتغير ولا يتبدل ولا يتنازع فيه إنسان وإنسان، ولا يختلف فيه اثنان»[2].

فإذاً، نزعة التفكير والبحث عند الإنسان هي نزعة فطرية، والإنسان يستشعر الحاجة غريزياً إلى الإدراك العقلي المنظم، ومن ثم فهو يتجه إلى القرآن متدبراً وباحثاً ومحللاً مسوقاً بما جُبِل عليه، ومن الواضح أن عملية التدبّر والبحث والتحليل للكشف عن المقاصد هي عملية التفسير نفسها.

والقرآن الكريم ليس فقط لم يحل بين الإنسان وبين ممارسة التفسير، بل دأب على أن: «يهدي العقول إلى استعمال ما فطرت على استعماله، وسلوك ما تألفه وتعرفه بحسب طبعها»[3]. حتّى: «إنك لو تتبعت الكتاب الإلهي ثم تدبرت في آياته، وجدت ما لعله يزيد على ثلاثمائة آية تتضمن دعوة الناس إلى التفكر أو التذكر أو التعقل»[4].

أما بشأن التدبر بالقرآن خاصة والحث على دراسته والبحث والتحليل، فيه فثمّ قوله (سبحانه): ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾[5] وقوله: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[6]، وقوله:

---

(1) المصدر نفسه، ص 255.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، ج5، ص267.
(4) المصدر نفسه، ص 255.
(5) النساء: 82.
(6) ص: 29.

﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾[1]، وقوله: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا۟ ٱلْقَوْلَ أَمْ جَآءَهُم مَّا لَمْ يَأْتِ ءَابَآءَهُمُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾[2].

من الأحاديث التي لها دلالة على التدبر واستعمال النظر، ما عن الإمام الصادق (ع): «إن هذا القرآن فيه منار الهدى ومصابيح الدجى، فليُجِل جال بصره ويفتح للضياء نظره، فإنَّ التفكر حياة قلب البصير، كما يمشي المستنير في الظلمات بالنور»[3].

الحقيقة تضعنا أمثال هذه الآيات ومعها الأحاديث النادبة إلى التدبّر وممارسة البحث والتحليل، على تخوم مدخل آخر لا أظن أن هناك من المفسرين أو الباحثين القرآنيين من شذ عن ذكره في الاستدلال على الحاجة إلى التفسير. لكن ما دامت هذه الفقرة تختص بالسيد الطباطبائي، فلنقتبس منه ما ذكره في الاستدلال على هذا المدخل، من خلال قوله: «قد مرّ فيما تقدم أن الآيات التي تدعو الناس عامة من كافر أو مؤمن ممن شاهد عصر النُزول أو غاب عنه، إلى تعقل القرآن وتأمله والتدبر فيه، وخاصة قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَۚ﴾[4]، تدل دلالة واضحة على أنَّ المعارف القرآنية يمكن أن ينالها الباحث بالتدبر والبحث، ويرتفع به ما يتراءى من الاختلاف بين الآيات».

4 ـ مقولة أنواع الظهور

يقدم الشهيد السيد محمد باقر الصدر مدخلاً آخر لقابلية النص القرآني على التفسير من جهةٍ، وحاجة المسلمين إلى التفسير من جهة ثانية، ينطلق فيه من التمييز بين نوعين من الظهور، هما:

---

(1) محمد: 24.

(2) المؤمنون: 68.

(3) الأصول الكافي، ج2، كتاب فضل القرآن، ح5، ص600.

(4) النساء: 82.

الظهور البسيط: وهو الظهور الواحد المستقل المنفصل عن سائر الظواهر الأخرى.

الظهور المعقَّد: هو الظهور الذي يتكوّن نتيجةً لمجموعة من الظهورات المتفاعلة[1].

على أساس هذا التميز انتهى الصدر إلى: «إن إبراز الظهور المعقد، وتحديد معنى الكلام على أساسه يعتبر (تفسيراً)؛ لأن تعقيده وتركيبه يجعل فيه درجة من الخفاء والغموض جديرة بالكشف والإبانة، فيصدق عليه اسم (التفسير)»[2].

يستكمل السيد الصدر رؤيته بعنصر آخر يميز هذه المرة على أساسه بين المعنى اللفظي وتفسير اللفظ أو بحسب تعبيره: «بين تفسير اللفظ وتفسير المعنى»[3].

فعند العودة إلى كتاب الله تواجهنا حقيقتان، هما:

الأولى: إنَّ القرآن كتاب هداية ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ﴾[4]، وهو ﴿نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ﴾[5]. وهذه الحقيقة تملي أن يجئ القرآن ميسّر الفهم للجميع كي يؤدي رسالته.

الثانية: إنَّ كثيراً من الموضوعات التي يستعرضها القرآن لا يمكن فهمها بسهولة، فهي تستعصي على الذهن البشري، ويتيه بها التفكير

(1) السيد محمد باقر الحكيم، علوم القرآن، الطبعة الثالثة، ص218، وهذا الكتاب يتضمن عدداً من البحوث التي كتبها السيد الشهيد الصدر، منها البحث الذي أحلنا إليه كما أشار إليه المؤلف.

(2) المصدر نفسه، ص 219.

(3) المصدر نفسه، ص220.

(4) البقرة: 185.

(5) المائدة: 15.

لدقتها وارتقائها فوق مستوى الحس والحياة العادية للإنسان، كما هو الحال مثلاً في اللوح والقلم والعرش والموازين والملك والشيطان وإنزال الحديد والخزائن وملكوت السماء وتسبيح ما في السماوات والأرض وما إلى ذلك، مما لا ينسجم ورسالته.

يعالج الصدر هذا التناقض الظاهري انطلاقاً من التمييز المذكور. فالقرآن ميسر الفهم «بوصفه كلاماً دالاً على معنى؛ أي بحسب تفسير اللفظ... وإنما الصعوبة في تحديد الصور الواقعية لمعانيه ومفاهيمه... وفي تفسير معنى اللفظ لا في اللفظ نفسه؛ لأن تلك الموضوعات ترتبط بعوالم أرقى من عالم الحس الذي يعيشه الإنسان، فيكون من الطبيعي أن يواجه الإنسان صعوبات كبيرة إذا حاول تحديد المعنى في مصداق معين، وتجسيد المفهوم في الذهن ضمن واقع خاص»[1].

يقدم هذا المدخل توجيهاً منطقياً للقضية بطرَفيها؛ إذ يكون النص القرآني على ضوئه قابلاً للتفسير، كما يكون التفسير حاجة ضرورية لقارئ النص.

على أن السيد الصدر لا يهمل الإشارة إلى تفاوت الفهم وحث القرآن بنفسه على التدبر بآياته بوصفهما دليلَين آخرَين على ضرورة التفسير[2]. كما أنَّه لم ينس حين يناقش مسألة التفسير بالرأي والتفسير بالمأثور وعند رده على بعضهم ممن رام «أن يعطل البحث في القرآن الكريم وتفسيره»[3]، أن ينبه إلى أن «من الآثار التي [ربما] تركها وجود هذا النوع من التفكير في مدرسة أهل البيت (ع)، هو عدم تطوّر حركة التفسير في المدرسة تطوراً يناسب التطورات المهمة في المجالات

---

(1) علوم القرآن، ص220 ـ 221.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ص221، 240.

(3) المصدر نفسه، ص237.

الأخرى»[1] كما هو الحال فيما بَلَغَهُ التقدم في مضمار علوم الفقه والحديث والأصول والكلام مثلاً.

يبقى أن نلحظ أن السيد الصدر عزّز رؤيته في الحاجة إلى التفسير والتخصّص به، من خلال تأريخ المسلمين كأمة وواقعهم الحاضر، ومن طبيعة تأريخ العلوم. فالعلم أي علم يملي التخصص بعد أن يزدهر وتتراكم خبراته، ولايكون بمقدور الإنسان أن ينهض بأعبائه وحده. وهذا ما ينطبق على التفسير الذي بدأت بواكيره وخطوطه الأولى كفهم بسيط في عصر النبي، ثم كان لابدَّ وأن يسير نحو التخصص.

في المقابل يلاحظ تراجع معرفة المسلمين بالقرآن مع تزايد الحاجة إلى فهمه «ومواجهة المشاكل الجديدة على ضوء مفاهيمه وأفكاره، وكثرة طلب تفهّم القرآن»[2] مما يملي فتح باب التفسير كمعرفة متخصصة تنهض بإشباع بعض احتياجات المسلمين على هذا الصعيد[3].

إشكالية «النور»

قبل أن ننتقل إلى المدخل الذي يختص به الإمام الخمينيّ على هذا الصعيد من المهم أن نلبث قليلاً مع إشكالية غالباً ما تثار حول تفسير القرآن، تفيد: يصف القرآن الكريم نفسه بأنه نور، كما في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَكُم بُرۡهَٰنٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكُمۡ نُورٗا مُّبِينٗا﴾[4]، وقوله: ﴿فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلنُّورِ ٱلَّذِيٓ أَنزَلۡنَاۚ﴾[5]، وقوله: ﴿قَدۡ جَآءَكُم مِّنَ

(1) المصدر نفسه، ص237 ـ 238.
(2) المصدر نفسه، ص269.
(3) المصدر نفسه، ص 265، 268.
(4) النساء: 174.
(5) التغابن: 8.

﴿ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ﴾[1]؛ فكيف يتسق ذلك والقول بحاجته إلى التفسير؟ بتعبير الطباطبائي، مادام القرآن: «هدى ونوراً وتبياناً لكل شيء، فما بال النور يستنير بنور غيره، وما شأن الهدى يهتدي بهداية سواه، وكيف يتبيَّن ما هو تبيان كل شيء بشيء دون نفسه»[2].

فالتفسير معناه الكشف والإسفار وإزالة الخفاء والالتباس، وهذا ما لا يتسق ووصف القرآن نفسه بأنه نور مبين في نفسه مبيّن لغيره. كما أنه لا ينسجم والفرضية التي تذهب إلى أن التفسير هو إقحام عنصر من خارج القرآن على القرآن حتّى يسفر عن معانيه.

الحقيقة أن كون القرآن نور لا ينافي عملية التفسير؛ لأن ما يقابل النور هو الظلمة، في حين أن التفسير ينطلق من أن القرآن ليس بديهي - لا أنه ليس نوراً - بل هو نص ينطوي على بعد نظري وعمق معرفي، ومن ثم فهو بحاجة إلى تفسير. وهذا ما لا يصطدم بنورية القرآن من هذه الجهة[3].

من جهةٍ أخرى، وبناءً على منهجية تفسير القرآن بالقرآن، فسيستغني القرآن بالقرآن، ولا يكون «هذا الكتاب محتاجاً إلى شيء آخر»[4] في بيان مقاصده لأن المتعين «في التفسير الاستمداد بالقرآن على فهمه وتفسير الآية بالآية»[5]. وبذلك تحفظ له هذه الطريقة في التفسير ما وصف به نفسه من أنه نور وكتاب مبين، ما ينسجم وما جاء في الحديث الشريف: «فمن زعم أن الكتاب مبهم فقد هلك وأهلك»[6].

---

(1) المائدة: 15

(2) الميزان في تفسير القرآن، ج1، ص6.

(3) ينظر: تسنيم، ص61.

(4) الطباطبائي، القرآن في الإسلام، ص80.

(5) الميزان في تفسير القرآن، ج3، ص87.

(6) وسائل الشيعة، ج27، كتاب القضاء، الباب13، ح39، ص192.

على أن هاهنا نقطة دقيقة ينبغي أن ننتبه لها، تتمثل في أننا نحن الذين نحتاج إلى التفسير. فالقرآن نور مبين مستغن في نفسه عن التفسير. فحتى تلك المداخل التي تبرِّر قبول النص القرآني للتفسير على أساس مبدأ الظهور المعقد، أو ما يتسم به من عمق علمي ونظري، أو على أساس أنَّ له معانٍ مترتبة على بعضها، فهي ترتد نهاية المطاف إلى الإنسان الذي يتعامل مع القرآن، فالظهور معقّد بالنسبة إلى الإنسان، وهو نظري بالنسبة إليه، وإلا فللقرآن حقيقة واحدة يرجع إليها في نهاية المطاف، والعلة والنقص والحاجة في القابل لا في الفاعل.

5 ـ مداخل الإمام الخمينيّ

يقدّم الفكر القرآني للإمام الخمينيّ عدداً من المداخل تتكامل فيما بينها للتدليل على الحاجة إلى التفسير والحث عليه، نختار منها ما يلي:

أ ـ القراءة المتدبرة.

ب ـ البعد العلمي والنظري.

ج ـ نيل مقاصد القرآن.

د ـ حق المتعمقين.

أ ـ القراءة المتدبرة

لقد انطلق القرآن من شعار اقرأ: «في القرآن الكريم كانت أول آية نزلت على النبي الأكرم فيما يبدو، قد أوصت بالقراءة أيضاً»[1]، وحثّ على التعلم منذ البداية: «إن أول آية نزلت على الرسول الأكرم بحسب الرواية والتاريخ، هي آية: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ﴾، فهذه أول آية تلاها جبرائيل

(1) صحيفة النور، ج13، ص228.

على الرسول الأكرم بحسب النقل؛ حيث تم الحث ومنذ البداية ـ من خلال قوله ـ : ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ﴾[1] على القراءة والتعلّم»[2].

هذا من حيث المنطلق العام في المنهج الإسلامي العلمي. أما بشأن القرآن خاصة فللإمام كلام مستفيض في الكشف عن تأكيد الإسلام على مزاولة القراءة المتدبرة والحث على معرفة معاني القرآن وأسراره، منها قوله: (أحد وصايا الرسول الأكرم (ص) وصيته بتلاوة القرآن. إنَّ فهمنا القاصر لا يستوعب فضل تلاوة القرآن وحفظه والتمسك به وتعلمه والمداومة عليه ومزاولته والتدبر في معانيه وأسراره، فذلك كله مما يتخطى حدود فهمنا القاصر. ثمَّ إنَّ ما جاء عن أهل بيت العصمة (ع) بهذا الخصوص لا يمكن استنفاده في هذه الأوراق؛ لذا سنقتصر على بعضه.

في «الكافي» بإسناده عن أبي عبد الله (ع)، قال: «القرآن عهد الله إلى خلقه، فقد ينبغي للمرء المسلم أن ينظر في عهده، وإن يقرأ منه في كل يوم خمسين آية»[3].

وبإسناده عن الزهري، قال: سمعت علي بن الحسين (ع) يقول: «آيات القرآن خزائن، فكلما فتحت خزينة ينبغي لك أن تنظر فيها»[4].

ما يستفاد من هذين الحديثين هو مدح التدبر في الآيات والتفكر في معانيها، وإن عملية التدبر في الآيات الإلهية المحكمة والتفكر بها، وفهم المعارف والحكم والتوحيد منها هو غير التفسير بالرأي المنهي عنه، الذي يلتجئ إليه أصحاب الرأي والأهواء الفاسدة، بدون التمسك

---

(1) العلق: 1.

(2) صحيفة النور، ج14، ص253.

(3) الأصول من الكافي، ج2، كتاب فضل القرآن، باب في قراءته، ح1، ص609.

(4) المصدر نفسه، ح2، ص 609.

بأهل بيت الوحي المختصين بمخاطبة الكلام الإلهي، كما ثبت ذلك في محله مما لا يناسب تفصيله في هذا المقام.

يكفينا في هذا الشأن قول الله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾[1]. كما وردت في الأخبار أحاديث كثيرة تأمر بالرجوع إلى القرآن وتحث على التدبر في معانيه، حتّى نُقِل عن الإمام أمير المؤمنين (ع)، قوله: «ألا لا خير في قراءة ليس فيها تدبر[2]»[3].

في الفكر القرآني للإمام، المطلوب أن يتحوَّل التدبر في القرآن والتفكير في معانيه إلى ملَكة، حتّى تنفتح على الإنسان أبواب الرحمة، وتتوالى عليه المعاني، ويكون القرآن له شفاء. بمعنى أن التفكير ممدوح في نفسه، لكن المقصود أن يتحوَّل إلى وسيلة لبلوغ مقاصد الكتاب.

يكتب الإمام في فصل خاص عن فريضة التفكير القرآني: «من الآداب المهمة الأخرى لقراءة القرآن التفكّر. والمقصود من التفكّر هو أن يبحث عن المقصد والمقصود من الآيات الشريفة»[4]. وسيأتي أن الإمام يعدّ الوظيفة الأساسية للمفسر هو الكشف عن مقاصد القرآن، حتّى اشتهر عنه قوله: «عندما يعرّفنا المفسر (المقصد) من النُزول يكون مفسراً، لا (سبب) النُزول»[5]. عندئذٍ يكون من الطبيعي أن تحتاج عملية التفكير بالقرآن وتدبره إلى التفسير بوصفه كاشفاً عن المقصد والمقصود من الآيات، والتفكير إنما يرمي بلوغ هذه المقاصد.

---

(1) محمد: 24.

(2) المحجة البيضاء، ج2، كتاب آداب تلاوة القرآن، باب 3، ص237؛ بحار الأنوار، ج92، ص211.

(3) الأربعون حديثاً، ص297 فما بعد؛ بالعربية، ص448 فما بعد.

(4) آداب الصلاة، ص203 بالفارسية.

(5) المصدر نفسه، ص192 بالفارسية.

يكتب الإمام في الفصل المذكور نفسه من كتاب «آداب الصلاة»:
«وقد كثُرت الدعوة إلى التفكر وتمجيده وتحسينه في القرآن الشريف، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[1]. في هذه الآية مدح عظيم للتفكر؛ لأن احتمال التفكر قد جُعل غاية لإنزال الكتاب السماوي العظيم والصحيفة النورية الجليلة، وهذا من شدة الاعتناء به حيث إنَّ مجرد احتماله صار موجباً لهذه الكرامة العظيمة.

قال تعالى في آية أخرى: ﴿فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[2]. إنَّ الآيات في هذا القبيل أو ما يقرب منه كثيرة، كذلك كثيرة هي الروايات الحاثّة على التفكّر. فقد روي عن الرسول الخاتم (ص) أنه لما نزلت الآية الشريفة: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ﴾[3] إلى آخرها، قال (ص): «ويل لمن قرأها ولم يتفكّر فيها».

الأساس في هذا الباب أن يفهم الإنسان ما هو التفكر الممدوح، وإلا لاشك في أنَّ التفكّر ممدوح، في القرآن والحديث. وأحسن التعبير عنه ما جاء عن الخواجة عبد الله الأنصاري، في قوله: اعلم أن التفكر تلمس البصيرة لاستدراك البقية)[4].

تنتهي هذه الفقرة إلى حصيلة تفيد أن التدبر في القرآن والتفكير في معانيه يمليان الحاجة إلى التفسير من جهتين؛ من جهة أن التدبر يمر بالتفسير بوصفه أحد مقدماته أو سبيل من سبل تحققه، وكذلك من جهة

---

(1) النحل: 44.
(2) الأعراف: 176.
(3) آل عمران: 190.
(4) الآداب المعنوية للصلاة، الترجمة العربية، ص350 مع تصرف في إعادة الصياغة.

أنَّ الغاية المنشودة للتفكّر هي معرفة المقصود القرآني، ومعرفة مقصد الكتاب هي الوظيفة العامة التي ينبغي للتفسير أن ينهض بها حسبما يرى الإمام.

على أن ما ينبغي تأكيده أن الإمام لا يحصر عملية التدبّر بالقرآن والتفكير به في نطاق الممارسة التفسيرية وحدها، إنما يدخل التفسير بالشروط التي يرتئيها الإمام له في مقدمات التدبّر، أو يكون سبيلاً من سبله.

في المقابل تتسع عملية التفكير كحالة وجودية عند الإنسان لتشمل القرآن وغير القرآن؛ لأنَّ التفكير مفتاح كل معرفة، ومن ثمَّ فهو لا يقتصر على المعرفة التفسيرية وحدها. يكتب الإمام: «اعلم أن للتفكر فضيلة كبيرة، وأن التفكّر مفتاح أبواب المعارف ومفتاح خزائن الكمالات والعلوم، وهو مقدمة حتمية لازمة للسلوك الإنساني؛ لذلك ثَمّ للقرآن الشريف والأحاديث الكريمة تعظيماً بليغاً لشأوه وتمجيداً كاملاً له»[1].

ب ـ البعد العلمي والنظري

يركّز الإمام في عدد من كتاباته وأحاديثه على ما ينطوي عليه النص القرآني من بُعد علمي وعمق نظري، وعلى الظاهر والباطن ليتحدث تبعاً لذلك عن تعدد مراتب فهم القرآن، كما يشير إلى مسألة المحكم والمتشابه والتأويل ووجود الرمز، لتأتي محصلة ذلك تأكيداً لعمليتي التفسير والتأويل وضرورة وجود مرجعية بشروط ومؤهلات محددة لممارستهما.

في أحد نصوصه يكتب الإمام: «في القرآن أيضاً ضربان من الآيات، أحدهما الآيات العملية التي ينبغي للجماهير أن تعمل بها ويتعين

(1) الأربعون حديثاً، ص191 بالفارسية.

تطبيقها في البلد. والثاني الآيات العلمية التي ليس لها هذه الصفة. ما دامت الأحاديث والآيات التي تنتمي إلى الصنف الأول تتسم بالعمومية وقد جاءت من أجل التطبيق، فلا بد من أن تكون على مستوى الفهم العام، من دون أن يكون ثَمَّة منفذ فيها إلى التأويل.

من الطبيعي أن يوضع القانون الذي جاء لبلد معين، بصيغة بحيث يفهمه أهالي ذلك البلد. أجل، من الممكن أن تحتاج عملية توضيح القانون وتفصيله إلى علماء، بيدَ أن ذلك غير التأويل. أما الآيات والأحاديث التي ترتبط بالعلميات ولا تنطوي على بعد عملي، فليس من اللازم على المتكلم أن يتكلم بها على نحو يفهمه الجميع، بل لا يمكن بيان هذه الأمور على مستوى الفهم الجماهيري العام»[1].

يوضّح الإمام هذا المعنى بمثال عرفي، حين يضيف: «على سبيل المثال لو أراد أحد الأطباء أن يكتب وصفة دواء لأهالي بلد معين يرتبط بحفظ الصحة، فلا مناص من أن يكتب بصيغة يفهمها الجمهور؛ لأنَّ هذه النسخة مطلوبة من أجل العمل. لكن لو أراد أن يؤلّف كتاباً علمياً، فلا يستطيع أن يكتبه بصيغة بحيث يفهمه جميع الناس. فالكتاب الذي يرتكز إلى مجموعة من القواعد العلمية الدقيقة جداً لا بدَّ من أن يكون لمجموعة خاصة من العلماء، ولا يحق للآخرين التدخل في ذلك. وإذا ما كانوا عقلاء، فلا يعترضون على المؤلف، بقولهم: لِمَ لا تكتب هذا الكتاب بصيغة يفهمها الحمالون وباعة الأقمشة!»[2].

ثم ينعطف بعد ذلك إلى التمييز بين مستوى الفهم العام وبين مستوى فهم الخاصّ، من خلال النص التالي: «ما جاء في القرآن والحديث من قوانين علمية لعامة الناس، قد تمَّ بيانه على نحو يفهمه

(1) كشف الأسرار، ص321 ـ 322 بالفارسية.

(2) المصدر نفسه، ص321 ـ 322.

الناس، لكن علوم القرآن والحديث لا يستطيع أن يفهمها كل إنسان، كما أنها لم تأت إلى الجميع، بل هي رمز بين المتكلم وجماعة خاصة، تماماً كما أنَّ للدولة بعض البرقيات الرمزية التي ليس من مصلحة البلد أن يُكشف عنها، بل لا تعرف عنها شيئاً حتّى دائرة البريد نفسها، فكذلك في القرآن مثل هذه الرموز»[1].

على هذا ينتهي الإمام إلى ضرورة وجود المرجعية المختصّة التي يحق لها أن تمارس مهام التفسير والتأويل ـ على ما بين الاثنين من فرق ـ بحيث لا يجوز لأي أحد أن يلج هذه الدائرة من دون تأهيل. ويقول: «أجل، لا ينبغي لكل من هبّ ودبّ أن يتدخل في علوم القرآن والحديث، والقرآن والحديث قد نهيا أيضاً عن مثل هذه التصرفات الجاهلة»[2]. وهو في هذا النصوص يردُّ على «حكمي زاده» مؤلف كتيّب «أسرار عمرها ألف عام» عبر كتابه «كشف الأسرار»[3]. والحقيقة هي أن هذا الاتجاه الذي يمارس دوره تحت صيحات التجديد، ويسارع إلى الإنكار الكلي بمجرد أن يواجه إشكالاً في الجزء ـ هذا على تقدير صحة الإشكال ـ لا يزال يعيش بين المسلمين في جميع بلادهم.

لقد تمثلت إحدى أبرز مشكلات هذا الاتجاه ولا تزال بفقدانه للمعرفة المتخصصة في ما يتحدث به وعنه، ومن ثم اضطراب معاييره، من دون أن يوفر لنفسه الرؤية الكاملة المتخصصة بالموضوع.

---

(1) المصدر نفسه، ص 322.

(2) المصدر نفسه، ص323.

(3) عن طبيعة الدوافع التي أملت على الإمام تأليف هذا الكتاب، والأجواء التي سادت المناخات الثقافية والاجتماعية في إيران بعد طرد الحلفاء لرضاخان عن العرش، وما أدت إليه من ازدهار التيار القومي الذي يدعو إلى فصل إيران عن الإسلام، عن ذلك كله، يُلحظ: كشف الأسرار وزمينه ى بيدايش آن (كشف الأسرار وأرضية انبثاقه)، سيد حسين بُدلا، مجلة كيهان أنديشة (كيهان الفكري)، العدد 29، 1990، ص162 فما بعد.

إذا ما قلت لهذا التيار: إنَّ القرآن مفهوم يبادر فوراً لإنكار التفسير ودوره، وإذا ما واجه إشكالاً في آية سارع للتعميم وحتى الإنكار.

ويواجه الإمام هذا التيار من موقع الإقرار بالمعرفة المتخصصة على مستوى التفسير والتأويل، ثم يتخطى ذلك كلّه إلى أنَّ حركة الإنسانية المفكّرة مع كل الشوط الذي قطعته، وبرغم ما بلغه العلم الإنساني من رقي، لا تزال عاجزة عن إدراك أسرار الوجود من حولها، فكيف باستنفاد كلمات الله: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾[1].

ويصف الإمام بعض مزالق هذا الاتجاه نتيجة جهله وإنكاره للمعرفة القرآنية المتخصصة تفسيراً وتأويلاً: «على هذا ينبغي أن نُسقِط القرآن عن الاعتبار لمجرد أنك لا تفهم بعض آياته وأنها لا تتسق مع عقلك الناقص، كما هو الحال في كلام جميع الموجودات وتسبيحها، وكلام النملة والهدهد، وإحياء الموتى على يد إبراهيم وعيسى، وإحياء عزير وحماره وأمثال ذلك!

فإذن، يتحتم على ضوء كلامك، إما الإغضاء عن القرآن، وأما يتم الاعتراف بأن العلم البشري ناقص ومحدود، ليس له اطلاع على نواميس الكائنات وأسرار الموجودات. وفي هذا العصر، عصر العلم حيث شهد رقياً متزايداً لا تزال مئات ألوف أسرار العالم مجهولة، حيث يعيش العالم بانتظار أن يجئ علماء كبار كي يكشفوا عن بعض تلك الأسرار»[2].

والحصيلة هي أن في القرآن بعدٌ علمي، وعمق نظري يملي الحاجة إلى التفسير. وهذا الأمر لا يتناقض مع مقولات مرت للإمام

(1) الكهف: 109.

(2) كشف الأسرار، ص324.

وغيره حول أن القرآن جاء للجميع أو يفهمه الجميع؛ إذ التعارض مرفوع على ضوء تعدد مراتب الفهم وامتدادها بين حدّ أدنى يشتمل على الظهور اللفظي والمعاني المباشرة وبين حد أقصى، كما يرتفع على ضوء تكوّن القرآن من ظاهر وباطن كما سيجيء تفصيل ذلك لاحقاً.

على أنه يُستشف من نصوص الإمام في هذا المضمار نتائج أخرى، أهمها اثنتان:

الأولى: إن ابتعاد المسلمين عن عصر نزول القرآن وتفشي ضرب من الأمية الفكرية والعلمية إزاء معارف الدين عامة ومعارف القرآن خاصة، يملي تصدي فئة للتفسير واختصاصه به، من دون أن يعني ذلك حصر الإفادة من القرآن ومعانيه عن طريق التفسير والمفسرين وحده.

الثانية: ينّم نص الإمام الأخير عن الإشارة إلى ضرب من التفاعل بين كتاب التدوين (القرآن)، وكتاب التكوين (العالم). فكل كلمة جديدة تبرز في نطاق التكوين، وكل خطوة تتحرك بها الإنسانية على هذا الصعيد تعمّق من وعي الإنسان في إدراك كتاب التدوين والغور في معانيه[1]، على الأقل في الجانب الذي يرتبط بالمعرفة الآفاقية ومجالات التشريع وتدبير الحياة، بل حتّى على صعيد المعرفة الأنفسية.

وهذا المعنى الذي يومئ إليه النص الأخير للإمام، يُحتّم وجود فئة مختصّة تنهض بالمهمة وتمارسها على ضوء قواعد محددة. ولا ريب في أن التفسير والمفسرين هما أبرز مصداق على هذا الصعيد.

على أنه يمكن أن نضيف إلى هاتين النتيجتين ازدهار تيارات معاصرة تهجم على القرآن وكتب الحديث وما يرتبط بهما من مصنفات،

---

(1) ينظر على هذا الصعيد: عبد الله جوادي آملي، رسالت قرآن (رسالة القرآن)، ص16 بالفارسية.

بمؤهلات علمية متواضعة حتّى أن بعضها يفتقر للمعلومات العادية العامة في هذا المجال، مع أن: «فهم الأخبار وكتب العلماء يتطلب جهوداً عظيمة. فتلك ليست كتب قصة ورواية، حتّى يتم الرجوع إليها وفهم شيء منها مزاجياً وكيفما كان. إنَّ رجوعك [الخطاب مؤلف كتاب: أسرار عمرها ألف عام] إلى تلك الكتب هو تماماً كرجوع الفلاح إلى الفلسفة العالية، أو مطالعة الحمامي للرياضيات العالية. إن فهم الكتب العلمية يحتاج إلى التخصص»[1].

أولاً: تُرى هل يشذ القرآن عن القاعدة المذكورة في السطر الأخير من النص أم أن شأن القرآن أقل من بقية كتب العلوم ومصنفات العلماء؟ ثم أليس التفسير كمرجعية متخصصة، تعمل في إطار قواعد وضوابط، يمكنه أن يسهم في الحد من هذه النَزعات وما تثيره من اضطرابات وما تجرُّ إليه من مزالق خطيرة على وعي المسلمين لاسيما الشباب؟

من الأمانة أن نكرر الإشارة ثانية إلى أن الإمام لا يؤمن من أن معرفة القرآن تنحصر بالتفسير والمفسرين، لكن في النهاية لابدَّ وأن تخضع أي معرفة ـ مهما كان سبيلها ـ إلى مقاييسها وضوابطها المعروفة. على أنَّ إيمانه بطرق معرفية أخرى لا يعني إلغاءه للتفسير وإنكاره له، إنما هدفه أن يميز بين التفسير وما هو خارج عن موضوعه؛ لكي لا يتحوَّل التفسير إلى سلطة تلغي الطرق الأخرى وتغلق بقية أبواب معرفة القرآن ما خلا باب التفسير. فالتفسير ضرورة لكن على قدر موضوعه.

ج ـ نيل مقاصد القرآن

ملخص نظرية الإمام على هذا الصعيد هو أن القرآن يحتوي على مقاصد ينبغي أن يوجد من يكشف عنها، أو يبيِّنها إلى الآخرين إذا كانت

(1) كشف الأسرار، ص131.

مكشوفة، ويشتغل بعرضها وإيضاح تفاصيلها وبيان معانيها وما تدل عليه. وهذا ما ينهض به التفسير؛ لأن: «معنى تفسير الكتاب بشكل عام هو شرح مقاصد ذلك الكتاب، وأهمّ ما فيه هو بيان مراد صاحب الكتاب»[1].

إذاً التفسير ضرورة تمليها الحاجة إلى شرح مقاصد القرآن والتعريف بها، على حسب الطاقة البشرية، وإلا فإن بلوغ الذروة في معرفة المقصد وفهمه مختص بأهله. يقول الإمام: «للقرآن الكريم إشارات لطيفة جداً. لكن بما أنَّه جاء للعموم، فقد قيل بصيغة بحيث يدركه الخواص كما يدركه عامة الناس أيضاً. إن القرآن الكريم مركز جميع ضروب العرفان، ومبدأ كل المعارف، بيد أن فهمه مشكل. إن الذين فهموه هم: «من خوطب به» والأشخاص الذين اتصلوا برسول الله. فأولئك يعرفون ما هي القضية، وأولئك يعلمون مقاصد الأنبياء. إنهم يعرفون المقصد. أما نحن فبعيدون عنه ومحجوبون. لكن حسناً، إن عنايات الحق تعالى كثيرة، فنحن المحجوبون يُقبل منا على قدرنا، لذا ينبغي أن نسعى صوب القرآن بحسب وسعنا؛ نسعى إليه في العمل والعلم والأخلاق وفي بقية الأمور، وإذا ما سعينا [صوب القرآن ومقاصده] بهذا المقدار فهناك جنات عدن»[2].

تنتهي هذه النقطة إلى أن للقرآن مقاصد ينبغي الرواح صوبها، ومن المفروض أن التفسير هو الذي ينهض بهذه المهمة، أو هو في الأقل أحد السبل المؤدِّية إلى ذلك.

د ـ حق المتعمقين

لا يختص القرآن وما فيه بقوم أو بعصر، بل هو كتاب جميع

---

(1) آداب الصلاة، ص192 بالفارسية.

(2) صحيفة النور، ج19، ص251.

العصور: «إن الله هو مصدر القانون الإسلامي، والله محيط بجميع العصور ومن ثم فإنَّ القرآن كتاب لجميع العصور»[1].

ثم أنَّ: «القرآن مشتمل على جميع المعارف، وكل ما يحتاج إليه البشر»[2].

على ضوء هاتين المقدمتين يكون بمقدور الإنسانية في كل عصر أن تستفيد من القرآن، وتنهل من معارفه على قدر وسعها واستعدادها. بيد أن ذلك لا يمنع الإسلام من تأكيد حق خاص للمتعمقين في آخر الزمان على وفق الإيمان بنظرية تكامل الإنسانية ونضجها وسيرها على خط متصاعد على هذا المسار.

ففي كتابه «الأربعون» يخصص الإمام الحديث الثاني عشر لفضيلة التفكير والتفكر ولمراتبه وضروبه؛ ليشير في الأثناء إلى أحد المرتكزات النقلية التي تسند فكرة المتعمقين في آخر الزمان، حين يكتب: (سئل علي بن الحسين عن التوحيد، فقال: إن الله عزّ وجلّ علم أنه يكون في آخر الزمان أقوام متعمقون، فأنزل الله تعالى ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ والآيات من سورة الحديد إلى قوله: ﴿وَهُوَ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾ فمن رام وراء ذلك فقد هلك»[3]. إذاً، يتضح أنَّ هذه الآيات التي تتضمن التوحيد وتنزيه الحق، والبعث ورجوع الموجودات، قد نزلت للمتعمقين وذوي التفكير العميق)[4].

وإنَّ الرغبة في بلوغ العمق تستحث الإنسان على التفكير، والتدبر في آيات الله، والاستعانة بذوي النظر الثاقب والتأهيل العلمي الرفيع،

---

(1) المصدر نفسه، ج7، ص121.

(2) المصدر نفسه، ج20، ص82.

(3) الأصول من الكافي، ج1، كتاب التوحيد، باب النسبة، ح3، ص91.

(4) الأربعون حديثاً، ص194 بالفارسية؛ بالعربية، ص190.

وبتعبير الإمام: «من الواضح أن هذا الحديث الشريف هو في مقام الحث على التعمق والترغيب بالتفكر في هذه الآيات الشريفة. لكن لكل علم أهل، ولكل ميدان فارس. فلا يحسبن ـ إنسان ـ أنه يستطيع بفكره، أو على أساس الظهور العرفي استيعاب آيات التوحيد، سواء أكانت في سورة «التوحيد» المباركة أو في هذه الآيات الشريفة أو آيات القرآن الأخرى»[1].

ولقد أشار الإمام إلى المعنى ذاته، في كتاب آخر من كتبه هو «آداب الصلاة»، وعقّب على الحديث الشريف، بقوله: «يتضح من هذا الحديث الشريف أن فهم هذه الآيات الشريفة وهذه السورة المباركة، هو حق المتعمقين وذوي الأنظار الدقيقة، وإن دقائق التوحيد والمعرفة وسرائرها مطوية فيها، وإن الحق تعالى أنزل لطائف العلوم الإلهية إلى أهلها»[2].

على هذا الضوء يتضح أن لحقيقة القرآن ومعارفه عمقاً علمياً يستدعي المتعمقين للنفوذ إلى عالم القرآن والصيرورة في دائرته.

إن الرحلة إلى العمق ومقاربة مقاصد القرآن العالية، وإن كانت أوسع مدىً من التفسير، لاسيما في نزعته الظاهرية التي تجمد على مدلولات الألفاظ والمعاني السطحية وأوائل المفهومات، وتقف عند أفق الفهم العرفي والعامي، إلاّ أنها تمر بالتفسير كمحطة من المحطات، وتستدعي وجود مرجعية علمية مسؤولة على هذا الصعيد، خاصة إذا أخذنا الأطوار الأرقى في التفسير التي تتخطى التفسير اللغوي والمدلولات المباشرة لتنفذ إلى ما وراء المعاني الظاهرة، كما هو الحال في التفسير الحِكَمي والعرفاني على نحو أخص.

---

(1) المصدر نفسه، ص659 بالفارسية؛ بالعربية، ص599.

(2) آداب الصلاة، ص302 بالفارسية؛ الآداب المعنوية للصلاة، ص466 بالعربية.

على هذا الأساس نفهم تحذير الإمام المتكرر من الجمود على التفسير السطحي، ودعوته إلى مسايرة معاني القرآن ولطائفه على مستوى مدارات تفسيرية أرقى. يكتب عند الحديث عن المتعمقين وتفسير آيات التوحيد، محذراً من النزعة العامية ورافضاً فرض سلطتها كمرجعية عليا للتفسير، ما نصه: «إن من لاحظّ له من أسرار التوحيد والمعارف الإلهية، لا حقَّ له في إبداء النظر في هذه الآيات، كما لا يحق له أن يقصر هذه الآيات ويحملها على المعاني العامية السوقية التي يفهمها»[1].

كما يرفض الاتجاه القشري ذاته ويحذر من نصب مرجعيته المتمركزة حول فهمه الخاص ومحض الظهور العرفي، عندما يتحدث عن الموضوع نفسه في كتابه «الأربعين»، وهو يقول: «فلا يحسبن ـ إنسان ـ أنه يستطيع بفكره أو على أساس الظهور العرفي استيعاب آيات التوحيد... أو آيات القرآن الأخرى. الأمر نفسه ينطبق على الأخبار الشريفة وخطب الأئمة (ع) وأدعيتهم ومناجاتهم المشحونة بالمعارف. إن هذا التصور هو وهم ساذج، ووسوسة شيطانية، وهي كمين نصبه قاطع طريق الإنسانية (الشيطان) لكي يصد الإنسان عن المعارف، ويغلق عليه أبواب الحكمة والمعرفة، ويتركه تائهاً في وادي الحيرة والضلالة»[2].

لا يخفي الإمام ميله إلى التفسير العرفاني، وإن كان لا يجمد عليه، ولا يراه معارضاً لاتجاهات التفسير الأخرى، إنما يراه طوراً أرقى يأتي من بعدها، إلا أنه يسجل دون لبس في واحد من كتبه المبكّرة التي يعود تاريخ تأليفها إلى عام 1358هـ / 1939م، بأن ما يعنيه ليس تسويق الفلسفة أو العرفان والدعوة اليهما، بل المهم لديه فتح الطريق إلى معارف القرآن وأهل البيت؛ حيث يضيف في تتمة النص السابق: «يشهد الله ﴿وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ

(1) المصدر نفسه، ص302؛ وقارن: الآداب المعنوية للصلاة، ص466 بالعربية.

(2) الأربعون حديثاً، ص659 ـ 660؛ بالعربية، ص599 ـ 600.

شَهِيدًا﴾[1] أن ما أقصده من هذا الكلام ليس ترويج سوق الفلسفة الرسمية أو العرفان الرسمي، بل المقصود أن ينعطف إخواني المؤمنين خاصة أهل العلم نحو معارف أهل البيت (ع)، ونحو القرآن وأن لا يغفلوا عنها. فالأساس في بعثة الرسل وإنزال الكتب يكمن في المقصد الشريف المتمثل بمعرفة الله، ففي ظل هذا المقصد تتحقق السعادة الدنيوية والأخروية»[2].

الخاتمة

إنَّ إمكان النص القرآني وقابليته للتفسير أمر تثبته أدلة متظافرة من القرآن الكريم نفسه وسنة النبي والأئمة المعصومين، ومن العقل، كما تشهد عليه السيرة العملية للمسلمين منذ عصر النبي (ص) حتّى وقتنا الحاضر[3].

وميزة هذا الفصل هي إنَّه سمح لنا بإطلالة على ما قدمه الفكر القرآني للإمام الخمينيّ من مداخل على هذا الصعيد، ما يعدّ بمثابة التمهيد للفصل الآتي الذي يدور حول مقولة التفسير ذاتها. .

(1) النساء: 79.

(2) الأربعون حديثاً، 660 بالفارسية؛ بالعربية، ص600.

(3) ينظر للمزيد: التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب، ج1، فقرة: الحاجة إلى التفسير، ص14 فما بعد.

الفصل الثالث

التفسير ومقاصد القرآن

يتوخّى هذا الفصل عرض رؤية الإمام حيال التفسير وربطه بين هذه الممارسة وبين مقاصد القرآن، وما يترتّب على ذلك من نتائج على صعيد مؤهلات المفسِّر، أو خصائص التفسير المنشود ومنهجيته، ونقد عدد من الاتجاهات التفسيرية التي أَلِفها علم التفسير، خاصة أن نصوص الإمام هنا تتسم بضرب من الكثافة النسبية، والدوران حول الموضوع مباشرة.

على هذا الضوء سيمر البحث عبر المحطات التالية:

1 ـ إلمامة سريعة بالتفسير لغةً واصطلاحاً.

2 ـ مفهوم التفسير ومعناه عند الإمام الخمينيّ.

3 ـ إطلالة على مقاصد القرآن.

4 ـ إشكالية نظرية المقاصد.

5 ـ النتائج المترتبة على هذه الرؤية.

1 ـ التفسير لغة واصطلاحاً

يدور معنى التفسير في اللغة حول البيان والإظهار والكشف، من

دون فرق يُعبأ به بين مصدره الاشتقاقي لجهة البحث حول اشتقاقة من «الفَسْر» أو من «السَّفر». ولقد اختلف اللغويون إلى اتجاهين بارزين في تحديد الأصل الاشتقاقي الذي انبثق منه لفظ «تفسير»، بين من ذهب إلى أن الجذر هو «الفسر» بمعنى الإبانة وكشف المغطى، ففسر الشيء يفسره فسراً؛ أي أبَانَه وكشف عنه[1]، وبين من يرى أنه مقلوب الجذر عن «السفر»، فيقال: سفرت المرأة سفوراً، إذا أَلْقَتْ خمارها عن وجهها، فهي سافرة[2]. وتقول: أسفر الصبح إذا أضاء[3].

ولكن ورغم هذا الاختلاف، فإن المعاني اللغوية للتفسير متقاربة بين الاتجاهين. يكتب أحد الباحثين المختصين قائلاً: «فالدلالة فيه واحدة في اللغة، تعني كشف المغلق، وتيسر البيان، والإظهار من الخفي إلى الجلي»[4]. كما يكتب آخر: «يستوي أن يكون التفسير مشتقاً من «الفسر» أو من «السفر» فدلالة المادتين واحدة في النهاية وهي الكشف عن شيء مختبئ»[5].

إذا كانت المناورة محدودة في مجال تحديد المعنى اللغوي في التفسير، فإن المدى يبدو رحباً ومفتوحاً على اجتهادات عديدة، في المجال الاصطلاحي. فالمعنى في اللغة توقيفي أو يكاد؛ إذ ليس بمقدور الإنسان أن يتحرك بعيداً عن الأصول اللغوية وهي محدودة. أما على صعيد الاصطلاح، فيبدو من الصعب وسد باب الاجتهاد والتأسيس

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، طبعة القاهرة، ج6، ص361؛ الفيروز آبادي، القاموس المحيط، طبعة القاهرة، ج2، ص110.

(2) محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، القاهرة، 1957، ج2، ص147.

(3) الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، القاهرة، 1967، ج4، ص167.

(4) د. محمد حسين علي الصغير، دراسات قرآنية، الكتاب الثاني: المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم، ص15 ـ 16.

(5) مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، م.س. ص225.

خاصة في علم مفتوح كالتفسير، من دون أن يعني ذلك إهمال العناصر المشتركة بين مختلف المحاولات التي جاءت ثمرة لتراكم الجهود وازدهار البحث ونموه في هذا المجال.

في ما يلي نطل على بعض التعريفات والتحديدات التي قدمها الفكر القرآني لمفهوم التفسير ومعناه، في محاولة لترسيم معالم هذه الممارسة على أفقها الأرحب، ثم نعكف بعدها لتقديم رؤية الإمام لننظر بِمَ تتميز عن غيرها.

1 ـ في محاولة ترتبط بمسعىً تنظيري مهم في علوم القرآن، ذكر بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت: 794هـ)، إن التفسير في الاصطلاح: «هو علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها والأسباب النازلة فيها، ثم ترتيب مكيها ومدنيها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصّها وعامها، ومطلقها ومقيدها، ومجملها ومفسرها، وزاد قوم علم حلالها وحرامها، ووعدها ووعيدها، وأمرها ونهيها، وعبرها وأمثالها»[1].

كما قال عنه أيضاً: التفسير علم يُفهم به كتاب الله المنْزل على نبيه محمد (ص) وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه، واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان، وأصول الفقه، والقراءات، ويحتاج لمعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ[2].

2 ـ على نحو أدق وأقرب إلى المراد، عرّف جار الله محمود بن

---

(1) الزركشي، البرهان، ج2، ص148. كما تابعه على ذلك السيوطي، ينظر: الإتقان، ج4، ص169.

(2) السيوطي، الإتقان، ج4، ص169؛ الزركشي، البرهان، ج1، ص13.

عمر الزمخشري (ت: 538هـ) التفسير، بقوله: «علم يبحث فيه عن أحوال كلام الله المجيد، من حيث دلالته على مراده»[1].

3 ـ أما أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي (ت: 754هـ)، فقد قال فيه: «التفسير علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تُحمل عليها حال التركيب وتتمالك لذلك»[2].

4 ـ ومن المعاصرين عرّفه محمد حسين الطباطبائي (ت: 1403هـ)، بما يلي: «التفسير: وهو بيان معاني الآيات القرآنية والكشف عن مقاصدها ومداليلها»[3].

5 ـ كما عرفه أبو القاسم الخوئي (ت: 1413هـ)، بقوله: «التفسير هو ايضاح مراد الله تعالى من كتابه العزيز»[4].

6 ـ في حين قال عنه محمد عبد العظيم الزرقاني (معاصر): «التفسير في الاصطلاح علم يبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالته على مراد الله تعالى، بقدر الطاقة البشرية»[5].

7 ـ كما قال عنه عبد الله جوادي آملي (معاصر)، ما نص ترجمته: «التفسير هو بمعنى بيان وإماطة اللثام عن الكلمة، أو الكلام المسوق على أساس قانون المحاورة وثقافة المفاهمة، مما لا يكون معناه بيناً

---

(1) الزمخشري، الكشاف.
(2) الزركشي، البرهان، ج2، ص148.
(3) الميزان في تفسير القرآن، ج1، ص4.
(4) البيان في تفسير القرآن، ص421.
(5) محمد بن عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ج1، ص471؛ رواية أخرى، ج2، ص6.

وواضحاً»[1]. على هذا يخرج عن حدّ التفسير ما يكون فيه اللفظ بديهيّ المعنى، وما يكون فيه الكلمة أو الكلام من سنخ التعمية واللغز[2].

كما تعني عملية التفسير إدراكياً تحليل المبادئ التصورية والتصديقية التي يستند إليها الكلام لبلوغ مقصود المتكلم، والمدلول البسيط والمركب للفظ من خلال التدبر العقلي[3].

ثم لمَّا كان لمعاني القرآن مراتب عدَّةٌ، فإنَّ عملية فهمه وتفسيره ستكون من الطبيعة ذاتها؛ لذلك ينبغي أخذ قيد «بقدر الطاقة البشرية»[4]، وإلا فإن: «القرآن غريم لا يقضى دينه، وغريب لا يُؤدَّى حقه»، ومن ثم لن تكون هناك نهاية لبلوغ أمده، وغلق مسار التفسير، بل كل يغترف منه بحسبه وعلى وفق طاقته.

يلحظ على بعض هذه التعاريف، أنَّها انصرفت لبيان بعض متعلَّقات التفسير ولوازمه والعلوم التي يُعرف بها، كما هو الحال في الأول والثالث. في حين تكاد تلتقي بأجمعها على أن المراد منه، هو بيان مقصد القرآن وإيضاح دلالته وشرح معناه، من حيث كون القرآن الكريم كلاماً له دلالة ومعنى، ولله فيه هدف وقصد[5].

كما أن اثنين من المعاصرين هما الزرقاني وآملي ينبهان في التفسير إلى قيد «بقدر الطاقة البشرية». يلحظ أيضاً تركيز بعض التعاريف على اللغة وعلومها كثيراً، ما يضعها في تعارض مع منهج تفسيري آخر لا يلغي دور اللغة إنما لا يهبها كل هذا الوزن؛ لأن التفسير عنده «هو

---

(1) تسنيم، المقدمات التفسيرية، ص52 ـ 53 بالفارسية.

(2) المصدر نفسه، ص 53.

(3) المصدر نفسه، ص 53.

(4) المصدر نفسه، ص54 ومواضع أخرى.

(5) د. داود العطار، ينظر: موجز علوم القرآن، ص19.

المعرفة المتنَزّلة»[1]، ومن ثم فإنَّ اللغة هي بمنْزلة القشرة المحيطة باللباب، والمطلوب من التفسير بلوغ اللباب الذي هو المعرفة. هذا المنحى النقدي للنَزعة اللغوية المكثفة له مواقع راكزة في تاريخ المسلمين القرآني، ويحظى بتراث ضخم على مستوى الفكر القرآني. فاللغة تمثل حاجة على مستوى معين من بين أدوات أخرى يتطلبها «علم ظاهر التفسير، وهو ترجمة الألفاظ. ولا يكفي ذلك في فهم حقائق المعاني»[2]، وهي من علوم القشر والصدف كما يصنفها الغزالي[3]، حيث «لا ينال بالقشور إلا القشور»[4] كما عبّر صدر الدين الشيرازي، مضيفاً في نص وافر الدلالة: «رب رجل أديب أريب عاقل فصيح، له اطلاع تام على علم اللغة والفصاحة، واقتدار كامل على صنعة المناظرة وطريق المجادلة مع الخصام في علم الكلام، وهو مع براعته في فصاحته لم يسمع حرفاً من حروف القرآن بما هو قرآن، ولا فهم كلمة واحدة»[5].

والسر أنَّ لِلُّغة طاقة محدودة مهما اتسعت، ودورها لا يعدو أن يكون وعاءً للألفاظ ينبئ عن أوائل المفاهيم، ومن ثم: «فإن الإطلاع على ظاهر العربية وحفظ النقل عن أئمة التفسير في ترجمة الألفاظ، لا يكفي في فهم حقائق المعاني»[6]، وإن كانت في حدها ضرورة لا مناص منها.

---

(1) جوادي آملي، المنهج التفسيري للعلامة الطباطبائي، ترجمة جواد علي كسار، مؤسسة الثقلين الثقافية، ص21.

(2) إحياء علوم الدين، ج1، ص293.

(3) الغزالي، جواهر القرآن، ص18.

(4) محمد بن إبراهيم الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص12 والكتاب على ضخامته هو مقدمة لتفسير الشيرازي.

(5) المصدر نفسه، ص 17.

(6) صدر الدين الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج7، ص192.

2 ـ التفسير عند الإمام الخمينيّ

يرشدنا التمعن في النصوص التي بين أيدينا إلى أن الإمام يميل في التفسير إلى الاتجاه الذي يركِّز على مقاصد القرآن، فالتفسير عنده هو فهم مقصد الكتاب؛ بحيث تكتسب كلُّ آية في القرآن معناها من خلال إدراك المقصد العام للكتاب كله.

على هذا يشترك الإمام مع الاتجاه العام للفكر التفسيري الذي يجعل مهمة التفسير هي الكشف عن مقاصد الآيات وفهم مرادها، بيد أنه يختلف عنه بالتركيز على نقطتين:

الأولى: ينبغي أن يؤخذ مقصود الآية والمراد منها في إطار المقصد، أو المقاصد العامة للقرآن كله. فقد تدل الآية بمفردها على شيء، إلا أن هذه الدلالة ربما تعدلت أو اكتسبت معنىً آخر عند النظر إليها في إطار مقاصد القرآن كله وحين إرجاعها إلى ذلك الإطار.

والمقصد العام هنا هو بمنزلة الروح، أو الفلسفة التي تكمن من وراء القرآن وتكشف عن شخصيته الكلية. ولا ريب في أن النظر إلى الشخصية العامة يختلف عن النظر إلى كل جزء من أجزائها، كما أن النظر إلى أجزاء الشخصية والعناصر المكوّنة لها في إطار المجموع العام ومن خلاله، يمنح الإنسان إدراكاً أعمق لموقع كل عنصر وللدور الذي ينهض به على صعيد الإطار الكلي.

إن القرآن يتألف من آيات وسور. وعلى هذا، فإن معرفة مقصد الآية يكتسب مدىً أوسع وأعمق بمعرفة مقصد المجموعة التي تنتمي إليها تلك الآية وتقع في سياقها، وهذا المدلول يتعمق أكثر بمعرفة مقصد السورة التي تنتمي إليها الآية أو المجموعة، كما أنه يغدو أكثر عمقاً ووضوحاً إذا نظرنا إليه في نطاق المقصد أو المقاصد العامة للقرآن كله.

الثانية: الجانب الآخر الذي يمكن أن يميز الإمام عن غيره هو طبيعة تحديده لمقصد القرآن أو مقاصده. فهذه المقاصد يمكن أن تختلف من مفسر إلى آخر، ومن اتجاه إلى اتجاه ثانٍ، وذلك بحسب الموقع المعرفي الذي ينطلق منه الإنسان في فهم الإسلام وحقيقة القرآن، وبحسب ما يراه للدين من دور في حياة الإنسان.

ولا نزعم أن الإمام يتقاطع كلياً مع الآخرين في تحديد مقاصد القرآن، إنما هناك نقاط تمايز بينه وبين الآخرين من رموز أو اتجاهات.

ومن الطبيعي أن تكون لهذه الرؤية لوازم على مستوى التفسير والمفسر والمنهج المنتخب الذي يكون بمقدوره بلوغ تلك المقاصد ونيلها، ونتائج يخرج بها الإمام على صعيد حركة التفسير القرآني عامة منهجاً ومحتوىً.

على ضوء هذا المدخل تتكشف لنا مدلولات النص الخميني على هذا الصعيد، وتأخذ موقعها على نحو أفضل. يكتب الإمام: «تفسير الكتاب بشكل عام معناه شرح مقاصد ذلك الكتاب؛ بحيث يتجه الهم الأساس إلى بيان مراد صاحب الكتاب. وما دام هذا الكتاب الشريف، بشهادة الله تعالى، كتابَ هدايةٍ وتعليم، وما دام نوراً لطريق سلوك الإنسانية، فينبغي للمفسر أن يُفهِّم المتعلّم في كل قصة من قصصه بل في كل آية من آياته، جهة الهداية إلى عالم الغيب، وحيثية الهداية إلى طرق السعادة وسلوك سبيل المعرفة والإنسانية»[1].

يضيف بعد ذلك مباشرة في تحديد دور المفسر ووظيفته: «إن المفسر يكون مفسراً عندما يعلمنا «المقصد» من النزول، لا «سبب» النزول كما هو الحال في التفاسير». ويدلل على هذه النقطة بمثال، يقول

(1) آداب الصلاة، 192 ـ 193 بالفارسية.

فيه: «ففي قصة آدم وحواء نفسها ومسائلهما مع إبليس مذ أول خلقتهما حتّى هبوطهما إلى الأرض، مما ذكره الحق في كتابه مكرراً؛ كم هناك من المعارف والمواعظ المذكورة والمشار إليها؟ وكم تُعرّفنا بمعايب النفس والأخلاق الإبليسية، وبكمالات النفس والمعارف الإنسانية، مما نحن عنه غافلون؟»[1].

3 ـ التفسير ومقاصد القرآن

إذاً، التفسير عند الإمام هو بيان المقصد، والمفسر هو من يضطلع ببيان المقصد، حينئذٍ سيكون السؤال: ما هي مقاصد القرآن؟ وما السبيل إلى معرفتها وتحديدها؟ ما يملي أن يمر البحث بالخطوتين التاليتين:

أ ـ بيان الكيفية التي نعرف بها مقاصد القرآن والإشارة إلى المنهج الذي يحددها.

ب ـ بيان طبيعة الأمور التي تُعَدُّ بنظر الإمام مقاصدَ للقرآن.

أ ـ كيف نعرف المقاصد؟

ترتبط عملية معرفة مقصد أو مقاصد القرآن الكريم بنظرية التفسير، أو قراءة النص على نحوٍ أعم. لقد قدَّمت الخبرة العلمية قديماً وحديثاً إطارين عريضين لتحديد المراد من النص يبتنيان كليهما على مسلّمة تفيد أن المتكلم يقصد إفهام المخاطب؛ إثباتاً لمعقولية النص وإمكان فهمه. يتمثل الإطار الأول بالعودة إلى النص نفسه لتحديد قصد المؤلف ومعرفة نيته، إيماناً منه بأن القصد أمر ذاتي يكمن في البنية الداخلية الذاتية للنص. على حين ينظر الإطار الثاني إلى علاقة القصد بالأثر على أنه أمر خارجي، ومن ثم تُقطَع علاقة النص بقائله أو كاتبه ومؤلفه دون إلغاء

(1) المصدر نفسه، ص 193.

معقوليته وإمكان فهمه، وينظر إليه بعيداً عن نيته، ويفهم كأثر خارجي معقول من خلال الأدوات والعلوم المألوفة[1].

إن التأمل في نصوص الإمام الخمينيّ ودراستها تنتهي إلى أن الإمام يعتمد إطارين في تحري مقاصد النص القرآني ومعرفتها وتحديدها، هما:

الأول: الطريق العقلي البرهاني، الذي يعتمد معطيات البحث العقلي ويطل على القرآن من خارجه.

الثاني: الطريق القرآني، الذي يستمد القرآن نفسه في معرفة مقاصده.

يكتب الإمام مدللاً على الطريقين معاً: «يتحتم أن نأخذ المقصود من تنْزيل هذا الكتاب من كتاب الله نفسه، بغض النظر عن الجهات العقلية والبرهانية التي تعلمنا المقصد؛ ذلك أن مصنف الكتاب أعرف بمقصده»[2]. من الواضح أن هذا النص يثبت مشروعية الطريقين كليهما؛ طريق العقل وطريق النص في معرفة مقاصد القرآن والكشف عنها، وتفضيله الطريق الثاني لا يعني إبطال الأول وإلغاء مشروعيته؛ بل لأنه الأبلغ في مقام الاحتجاج مادام الحديث يدور حول معرفة مقاصد القرآن

(1) يمثل علم الدلالة عند الأقدمين والهرمنيوطيقا عند المحدثين الإطار العريض لهذا الموضوع، بحكم أنهما يتعهدان ببيان مجموعة القواعد والمعايير التي ينبغي إتباعها في فهم النص. ينظر على هذا الصعيد: نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل؛ ومفهوم النص، نصر حامد أبو زيد. كما ينظر أيضاً: محمد مجتهد شبستري، هرمونتيك كتاب وسنت، بالفارسية. وأيضاً وعلى نحوٍ أكثر اختصار ودلالة، يراجع: هرمونتيك «هرش» ودانش تفسير (هرمنوطيقا هرش وعلم التفسير)، محمد بهرامي، بالفارسية، مجلة بحوث قرآنية، العدد المزدوج 21 ـ 22، ربيع وصيف 2000، ص130 ـ 177.

(2) آداب الصلاة، ص193 بالفارسية.

الكريم، وإلا فإن الطريق العقلي البرهاني (الأول) «يعلمنا المقصد ويُفْهِمُنا إياه» كما ينص الإمام.

بالنسبة للارتكاز إلى المعطيات العقلية والبرهانية يقدم الفكر الخمينيّ مداخل متعدّدة مثل دراسة هدف النبوات، والغاية من الوحي ورسالات السماء عامة، أو ما يدخل في نطاق ما صار يعرف حديثاً بفلسفة الدين ودور السماء والوحي في الحياة الإنسانية. وهذا نمط من البحث يستند إلى نتائج العقل وثمار البرهان في تحديد مقاصد القرآن، وهو يطل على القرآن من خارجه.

برغم تعدد المداخل التي ينتخبها ينتهي الإمام في حصيلة هذا البحث، إلى أن فلسفة الوحي والنبوات وكتب السماء تكمن في معرفة الله وتوحيده، ثم تأتي بقية المقاصد متفرّعة عن هذا المقصد أو مترتبة عليه. سننتخب في ما يلي ثلاثة نصوص قصيرة يؤشّر كل واحد منها على مدخل خاص يؤكد النتيجة ذاتها:

انطلاقاً من فلسفة الوحي، يسجّل: «يتمثل الهدف الأساس للوحي بإيجاد المعرفة للبشر؛ معرفة الحق تعالى. وهذا المعنى يأتي في رأس جميع الأمور»[1].

انطلاقاً من فلسفة إنزال الكتب، ينتهي الإمام إلى النتيجة ذاتها، وهو يقول: «يتمثل المقصد التام لجميع كتب السماء وفي طليعتها القرآن الكريم، بتعريف الحق تعالى بجميع ما له من أسماء وصفات»[2].

كما تواجهنا النتيجة نفسها عندما يطل النص الخمينيّ على الموضوع انطلاقاً من فلسفة بعث الرسل والأنبياء وإنزال الشرائع، حيث

---

(1) صحيفة النور، ج19، ص143.

(2) المصدر نفسه، ج20، ص156.

يقول: «يتمثل المقصد الأساس ويبرز المقصود الأهم للأنبياء العظام، ولتشريع الشرائع وتأسيس الأحكام ونزول الكتب السماوية خاصة القرآن الشريف الجامع... بنشر التوحيد والمعارف الإلهية»[1].

هكذا ينتهي الطريق العقلي البرهاني من خلال مداخل ثلاثة هي: تحليل فلسفة الوحي، وتحليل فلسفة إنزال الكتب وبعث الأنبياء برسالات السماء، إلى نتيجة واحدة، ومقصد رئيس واحد هو معرفة الحق وتوحيده، مع ما يستبطنه هذا المقصد من مقاصد فرعية وما يحويه في ثناياه من تفصيلات أخرى هي لوازم له ونتائج مترتبة عليه.

على هذا تكون حركة التفسير معنية بالعمل على هذا المقصد، وينبغي للمفسّر أن يدور في عمله من حوله وما يرتبط به، كما ينبغي اختيار المنهجية الأقدر على استكناه هذا المقصد وبيانه على نحو تفصيلي، وإلا فإن العزوف عن هذا المسار والشطط عنه كلّف الأمة ولا يزال حرماناً كبيراً من عطاء القرآن. بتعبير الإمام: «بالجملة، كتاب الله هو كتاب معرفةٍ وأخلاقٍ ودعوةٍ إلى السعادة والكمال، ومن ثم ينبغي لكتاب التفسير أن يكون كتاباً عرفانياً وأخلاقياً، مبيّناً للجهات العرفانية والأخلاقية، وسائر ما في القرآن من جهات الدعوة إلى السعادة. فالمفسر الذي يغفل عن هذه الجهة أو يصرف النظر عنها ولا يوليها أهمية، يكون قد غفل عن مقصود القرآن والمنظور الأساسي لإنزال الكتب وإرسال الرسل. وهذا خطأ حرَم هذه الأمة قروناً من الاستفادة من القرآن، وسدّ طريق الهداية على الناس»[2].

أصبح الخط العام لمقصد القرآن واضحاً على خلفية الطريق الأول المتمثل بالبحث العقلي والبرهاني، لكن ماذا بالنسبة إلى الطريق الثاني؟

---

(1) آداب الصلاة، ص153 بالفارسية.

(2) المصدر نفسه، ص193 بالفارسية.

ب ـ مقاصد القرآن قرآنياً

الطريق الثاني الذي سلكه النص الخمينيّ لتحديد مقصد القرآن أو مقاصده تمثل بالعودة إلى القرآن نفسه، وذلك نزولاً على قاعدة: «إن مصنّف الكتاب أعرف بمقصده»[1]. عند هذه النقطة بالذات يُلحظ أن نصوص الإمام تتسم بالكثافة والتفصيل، ما يسمح ببناء رؤية واضحة وتفصيلية، تتجاوز الرؤية الإجمالية العامة التي أنتجها الطريق الأول، بيد أنها تتوافق معها في الروح والجوهر.

ولقد مرّت الإشارة في ما سبق إلى أن الإمام يلتقي مع الاتجاه العام في الفكر التفسيري الذي يعدّ التفسير هو الكشف عن المقاصد وبيانها وشرحها، وإماطة اللثام عما يكتنف المعاني من غموض والتباس عند المتلقي. وفي طبيعة المقصد أو المقاصد يعود الفكر القرآني للإمام ليلتقي مع مدرسة أهل المعنى، في ما تبَّنته من مقاصد للقرآن؛ بحيث يبدو للمتمعّن أن الإمام منسجم أشد الانسجام مع متبنيّات هذه المدرسة، ولا يزيد ما قدَّمه على هذا الصعيد، على أن يكون حلقةً معاصرةً من حلقات الاتجاه المعنوي وتعبيراً معاصراً عن المدرسة العرفانية، خاصة عند ابن عربي والخط الصدرائي المحاذي لها.

إن وحدة الإطار المعرفي بين الإمام الخمينيّ ورموز هذا الاتجاه وانتمائهم إلى مدرسة واحدة، هو الذي يفسر لنا التشابه في تحديد طبيعة مقصد القرآن أو مقاصده.

لقد كان بالإمكان أن نتقصّى عناصر الشَبه والاشتراك في حديث هذه المدرسة عن طبيعة مقاصد القرآن، من خلال دراسة توغل في ما

---

(1) المصدر نفسه، ص193 بالفارسية.

قدمه رموز الاتجاه في هذا المضمار، بيد أننا سننأى عن ذلك مكتفين بإشارات سريعة إلى تراث الغزالي وصدر الدين الشيرازي من القدماء ثم الطباطبائي من المعاصرين، قبل أن نحط الرحال مع ما قدمه الإمام الخمينيّ. ولا ريب في أننا ندرك الفارق المعرفي بين الغزالي والثلاثة الباقين، ذلك أن السيد الطباطبائي والإمام الخمينيّ لا يخفيان ولا ينفيان انتمائهما إلى الاتجاه العرفاني في منحاه الصدرائي الذي تمثله مدرسة الحكمة المتعالية، بقدراتها المشهودة على إعادة طرح مقولات ابن عربي العرفانية من خلال البرهان.

إلا أن الإشارة إلى الغزالي تبقى تحظى بأهمية من جهتين على الأقل، الأولى ذوقه العرفاني ومشربه المعنوي الذي قاده إلى النتائج نفسها التي وصل إليها أو تبناها الثلاثة الآخرون برغم الاختلاف في الانتماء المذهبي بين الطرفين، ما يعطينا نتيجة بالغة الأهمية تفيد أنَّ الاتجاه المعنوي يستطيع أن يجمع بين انتماءات مختلفة، ويوحِّد بينها، بعيداً عن اختلاف مواقعها المذهبية فقهياً[1]. أما الجهة الثانية، فتتمثل بإشادة صدر الدين الشيرازي صراحة بما قدّمه الغزالي ليس على صعيد

(1) على هذا الأساس برز اتجاه ينظر إلى انتماء ابن عربي (560 ـ 638هـ) كمثال بعيداً عن متبنياته الفقهية، مركِّزاً على قناعاته المعرفية في الوجود والإنسان والقرآن، وأمهات ما يتفرع عليها من مسائل، مثل إيمانه الجازم بالإنسان الكامل لينتهي إلى أنه يلتقي مع فلاسفة عرفاء الشيعة على أرضية مشتركة. وإن الأخيرين يشتركون معه في القناعات ذاتها. على هذا لا يمكن للفروع الفقهية أن تقدم حلاً حاسماً على هذا الصعيد، بقدر ما يمكن أن يقدمه الإطار المعرفي في تحديد الانتماء.
على ضوء هذا المقياس مال صدر الدين إلى تشيّع الغزالي (شرح الأصول من الكافي، ص169) وتشيع ابن عربي (شرح الأصول من الكافي، ص111)، وعلى الغرار ذاته يجزم عدد من المعاصرين المنتمين إلى الاتجاه العرفاني في خطه الصدرائي بتشيّع ابن عربي أيضاً.

هذه النقطة وحدها، بل على صعيد شواغل أخرى في الفكر القرآني، وفي غيره من المواضيع[1].

ولا ننسى أن صدر الدين الشيرازي أحد المصادر الأساسية للإمام الخمينيّ، بل لا يمكن دراسة منظومة الإمام فلسفياً، وعرفانياً، وقرآنياً، بعيداً عن الاتجاه الصدرائي.

في ما يلي نمرُّ بإيجاز على ما قدمه كل واحد من هؤلاء؛ لكي تتضح خلفية نظرية مقاصد القرآن عند الإمام والإطار العام الذي ينتظم فكره القرآني.

1 ـ الغزالي

يقدّم الغزالي مركباً نظرياً سُداسياً لمقاصد القرآن تتدرّج فيه المقاصد الستّة، من حيث سمّوها وفضلها وأهميتها، كما يلي:

---

(1) تشهد آثار صدر الدين ومصنفاته اقتباسات مكثفة عن الغزالي نقلها بنفسها أو مع التلخيص والشرح، حري أن يشار إليها في الطبعات الحديثة المحققة لكتبه. الجدير بالتنبيه أن الشيرازي ينسب إلى الغزالي ما يأخذه عنه في بعض الأحيان ولا يشير إليه في أحايين أخرى.
على الصعيد القرآني تحديداً، يكتب الشيرازي في «مفاتيح الغيب» بعد نهاية الفاتحة التاسعة من المفتاح الثاني، ما نصه: «هذا مع أن هذه التحقيقات والتأويلات في الرموز القرآنية والكنوز الرحمانية، إشارة وجيزة من بسيط تمثيلات حجة الإسلام، وخلاصة مجملة من وسيط منخولات ذا الحبر الهمام، محصلة لنجاة النفوس وشفاء الأرواح، ملخصة لطريق الهداية والفلاح؛ إذ هو أيده الله بحر زاخر يُقتنص من أصدافه جواهر القرآن، ونار موقدة يُقتبس من مشكاته أنوار البيان، ذهنه الوقاد كبريت أحمر، يتخذ منه كيمياء السعادة الكبرى، وفكره غواص يستنبط من بحار المباني لآلئ المعاني، فهمه صرّاف محك دنانير العلوم على معيار العلوم، عقله ميزان يزن مثاقيل البرهان القويم على منهج الصراط المستقيم، وله الحكم المسيحية في إحياء أموات علوم الدين، والمعجزة الموسوية من إخراج اليد البيضاء لإيضاح معالم اليقين، فطوبى لنفس هذه آثارها وخواصها، وسقياً لروح إلى الله مصيرها ومناصها» المصدر نفسه، ص97 ـ 98.

أ ـ معرفة الله، وهي المقصد الأسنى لكتاب الله والكبريت الأحمر حسب تعبيره. وتشتمل على معرفة الذات، ومعرفة الصفات، ومعرفة الأفعال. ومعرفة الذات أنفس هذه المعارف، وكذلك أضيقها مجالاً وأعسرها منالاً. أما الصفات فالمجال فيها أفسح، في حين أن الأفعال هي بحر متسعة أكنافه، ولاتُنال بالاستقصاء أطرافه؛ لأن ليس في الوجود إلا الله وأفعاله[1].

ب ـ بيان السلوك إلى الله أو الصراط المستقيم بالتبتل والانقطاع وتزكية القلب. والعمدة فيه أمران: الملازمة لذكر الله، والمخالفة لما يشغل عنه. وهذا هو السفر إلى الله[2].

ج ـ تعريف الحال عند الوصول متمثلاً بعلم الآخرة وعلم المعاد، ببيان ما يلقاه الواصلون على حسب طريق السلوك في الدنيا. ففريق إلى الجنة، ولذة لقاء الله والنظر إليه، وفريق إلى الخزي والعذاب والجحيم والحجب عن الله والإبعاد عنه[3].

د ـ بيان أحوال السالكين والناكبين؛ إذ يتمثل الأول بقصص الأنبياء والأولياء وهو «العنبر الأشهب» بتعبير الغزالي، والثاني ببيان قصص الكفار ومآلهم كقصص نمرود وفرعون وعاد وإبليس والشيطان وغيرهم. وفائدة هذا المقصد الترهيب والتنبيه والاعتبار، والآيات الواردة فيها كثيرة[4].

هـ ـ حكاية أقوال الجاحدين ومحاجّة الكفار ومجادلتهم وإيضاح مخازيهم بالبرهان الواضح وكشف أباطيلهم وتخاييلهم. وفي محاجّة الله

(1) جواهر القرآن، ص10 ـ 11.
(2) المصدر نفسه، ص12.
(3) المصدر نفسه، ص14.
(4) المصدر نفسه، ص14 ـ 15.

تعالى إياهم بالحجج لطائف وحقائق، يوجد فيها «الترياق الأكبر»، وآيات هذا المقصد كثيرة ظاهرة[1].

و ـ تعريف عمارة منازل الطريق، وكيفية التأهب للزاد، والاستعداد بإعداد السلاح الذي يدفع سرّاق المنازل وقطّاعها، فما لم ينتظم أمر المعاش في الدنيا لا يتم أمر التبتل والانقطاع إلى الله. هذا المقصد يشير إلى الجانب الفقهي أو التشريعي في القرآن الكريم[2].

في تعبير ربما يكون جامعاً للمقاصد الستة هذه، يكتب الغزالي في «إحياء علوم الدين»: «القرآن يشتمل على ذكر صفات الله عز وجلّ، وذكر أفعاله، وذكر أحوال الأنبياء (ع)، وذكر أحوال المكذبين لهم وأنهم كيف أُهلكوا، وذكر أوامره وزواجره، وذكر الجنة والناس»[3].

هل تستوي هذه المقاصد فيما بينها في الشرف والفضيلة؟ أبداً، يقسم الغزالي العلوم إلى علوم القشر والصدف وإلى علوم اللباب. ومع أن المقاصد الستة وما تؤشّر إليه وتستلزمه من معارف هي من اللباب، إلا أنها تنقسم بدورها إلى طبقة عليا وسفلى، فالمقاصد الثلاثة الأولى وما يرتبط بها من معارف هي الطبقة العليا من اللباب لسمو موضوعها المتمثل بالغيب والآخرة والملكوت، على حين تمثل المقاصد الثلاثة الأخيرة، وما يرتبط بها من معارف الطبقة السفلى من اللباب.

يعود التفاوت ليفرض منطقه على المقاصد الثلاثة الأولى، بما يملي سموَّ المقصد الأول متمثلاً بمعرفة الله، هذه المعرفة التي تدور حول الذات والصفات والأفعال، ما يسمح للغزالي بأن يستخدم منطق المفاضلة مرةً أخرى؛ لتتميّز معرفة الذات على معرفتيّ الصفات

(1) المصدر نفسه، ص14 ـ 15.
(2) المصدر نفسه، ص15 ـ 16.
(3) إحياء علوم الدين، ج1، ص282.

والأفعال. فمع هذه المعارف الثلاث التي تنتظم عنوان معرفة الله (جل جلاله) كلها يواقيت يعزّ الظفر بها، إلا أن ذلك لا يمنع من أن تكون معرفة الذات أنفسَها؛ ولذلك «لا يشتمل القرآن منها إلا على تلويحات وإشارات»[1].

على أي حال ينتهي الغزالي في تحديد المقصد الأقصى للقرآن الكريم، بقوله: «سر القرآن ولبابه الأصفى، ومقصده الأقصى دعوة العباد إلى الجبار الأعلى، رب الآخرة والأولى، خالق السماوات العلى والأرضين السفلى وما بينهما وما تحت الثرى»[2].

2 ـ الشيرازي

عند صدر الدين الشيرازي لا تخرج مقاصد القرآن عن الستة التي ذكرها الغزالي، بيد أنها تكتسب شرحاً ضافياً يوسع من بيانها ويسبغ عليها عمقاً وتركيزاً أكثر من خلال ما يستكثر لها من أدلة وشواهد وتطبيقات.

تتحول المقاصد الستة عند الشيرازي إلى ثلاثة هي كالدعائم والأصول، وثلاثة أخرى هي كالروادف المتمّمة. يكتب ممهداً: «اعلم أن سر القرآن ومقصوده الأقصى ولبابه الأصفى، دعوة العباد إلى الملك الأعلى، ربّ الآخرة والأولى... والغاية المطلوبة فيه تعريف كيفية ارتقاء العبد من حضيض النقصان والخسران إلى أوج الكمال والعرفان، وبيان السفر إليه طلباً للقائه ومجاورة مقربيه... ولأجل ذلك انحصرت فصوله وأبوابه وسوره وآياته في ستة مقاصد، ثلاثة منها هي كالدعائم والأصول المهمة، وثلاثة أخرى هي كالروادف المتممة.

(1) جواهر القرآن، ص10.

(2) المصدر نفسه، ص9.

أما الثلاثة المهمة، فهي: تعريف الحق المدعو إليه، وتعريف الصراط المستقيم الذي يجب ملازمته في السلوك إليه، وتعريف الحال عند الوصول».

ثم يستدل لهذه الثلاثة بكلام عن الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، وهو يضيف: «فالأول معرفة المبدأ، والآخر معرفة المعاد، والأوسط معرفة الطريق. وإلى هذه الثلاثة أشار أمير المؤمنين (ع) بقوله: رحم الله امرءاً أعد لنفسه، واستعد لرمسه، وعلم من أين وفي أين وإلى أين»[1].

عن المقاصد الثلاثة الأخرى، يكتب: «وأما الثلاثة الرادفة المتمّمة، فأحدها تعريف لأحوال المحبين المبعوثين للدعوة ولطائف صنع الله فيهم... والغرض فيه التشويق والترغيب إلى منازلهم ومقاماتهم. وتعريف أحوال الناكبين والناكلين عن الإجابة... والغرض فيه الاعتبار والترهيب.

وثانيها حكاية أقوال الجاحدين وكشف فضائحهم وتجهيلهم وتسفيه عقولهم بالمجادلة والمحاجة على الحق. والمقصود منه، أما في

---

(1) مفاتيح الغيب، ص49 ـ 50. بالنسبة إلى حديث الإمام أمير المؤمنين، فقد جاء في بعض الصيغ والنسخ: «واستعدّ لأمسه» بدلاً من: «استعد لرمسه» فقد ذكره المصنف بهذه الصيغة في تفسيره (تفسير القرآن الكريم، ج7، ص309).
كما ذكر الرازي في تفسيره، أن القرآن مشحون بذكر هذه العلوم الثلاثة التي تتطابق مع نظرية تفيد أن للإنسان أياماً ثلاثة، هي: الأمس والبحث عنه يسمى بمعرفة المبدأ، واليوم الحاضر والبحث عنه يسمى العلم الأوسط، واليوم الآخر والبحث عنه يسمى علم المعاد. ينظر: التفسير الكبير، الفخر الرازي، ج2، ص569 ـ 570 في تفسير قوله (سبحانه): «آمن الرسول» كما ينظر أيضاً: تفسير القرآن الكريم، الشيرازي، ج7، ص265، 309؛ حيث يؤكد فيها على أن «هذه العلوم الثلاثة للإنسان لإصلاح الأيام الثلاثة» على وفق المفهوم المذكور الذي يستشفه، بل يدلل عليه من حديث الإمام علي (ع).

جنبة الباطل فالإفضاح والتحذير والتنقير، وأما في جنبة الحق فالإيضاح والتثبيت والتقرير.

وثالثهما تعريف عمارة المراحل إلى الله، وكيفية أخذ الزاد والاستعداد للمعاد. والمقصود منه معرفة كيفية معاملة الإنسان مع أعيان هذه الدنيا، وإنها يجب أن يكون مثل معاملة المسافر مع أعيان مراحل سفره البعيدة»[1].

ثم يأتي على ذكرها تفصيلاً بشرح كل مقصد من المقاصد الستة بعد أن أتى عليها إجمالاً[2].

في مكان آخر، بالتحديد في مقدمة تفسيره لسورة الحديد يذكر المقاصد ذاتها لكن بتقريب آخر، يعدّ فيه الثلاثة الأُول بمنْزلة الفرائض والثلاثة الأخيرة بمنْزلة النوافل في تقريب الإنسان إلى الله: «إن القرب الحاصل بالثلاثة الأُول هو قرب الفرائض المشار إليه في الحديث المشهور... وأما الثلاثة الأخيرة، فهي كالمُعينة المتمّمة التي كالنوافل، والقرب الحاصل بها للعبد من الحق هو قُرب النوافل»[3].

خلاصة القول عند الشيرازي أنه: «ما من علم رباني ومسألة إلهية، وحكمة برهانية، ومعرفة كشفية إلا ويوجد في القرآن أصله وفرعه ومبدأه وغايته وثمرته ولبابه»[4]. ومع أن الشيرازي يعلن أن المقاصد الثلاثة الأولى هي أصول ودعائم، فإن ذلك لم يمنعه ـ كما فعل الغزالي قبله ـ من تحكيم منطق التفاضل بينها لتأت معرفة المبدأ أو علم الربوبية[5] في

(1) مفاتيح الغيب، ص49 ـ 51.
(2) المصدر نفسه، ص 51 ـ 57.
(3) الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج6، ص142.
(4) المصدر نفسه، ج6، ص5.
(5) هكذا عبر عنه في: مفاتيح الغيب، ص51.

المقدمة، وذلك انطلاقاً من «إن هذه المعارف في درجات متفاوتة من الشرف والفضيلة مع اشتراك الجميع في الخير والمنفعة، فأين معرفة ذات الحق وصفاته وأفعاله من معرفة علف الدابة وسقيها في طريق السفر إليه»[1]!

مرة أخرى، وبرغم ما لهذه الأقسام الثلاثة المندرجة في علم المبدأ (معرفة الذات والصفات والأفعال) من أهمية؛ بحيث تملي «الفريضة على كل مسلم تحصيل العلم بها»[2]، إلا أن ذلك لم يمنع الشيرازي من اللجوء إلى منطق التفاضل مجدداً مؤكّداً، أن لعلم المبدأ بابين شريفين «أحدهما أشرف وأنور من الآخر، وهو العلم بوجوده ووحدانيته، وتقدس صفاته وأسمائه... والآخر العلم بأفعاله»[3].

هذه هي الخريطة المقاصدية التي يرسمها الفكر القرآني لصدر الدين الشيرازي ويصفها بقوله: «فهذه هي المقاصد الستة المشتمل عليها، المنحصر فيها القرآن وآياته»[4]. وسنجد أن بصماتها تبرز بقوّة ووضوح في الفكر القرآني للإمام الخمينيّ في ما يحدده من مقاصد لكتاب الله.

3 ـ الطباطبائي

يحدّد السيد محمد حسين الطباطبائي أمّهات مقاصد القرآن ومعارفه، بالنقاط التالية:

1 ـ المعارف المرتبطة بأسماء الله وصفاته، أما الذات فإن القرآن يرى أنها غنية عن البيان.

---

(1) الشيرازي، تفسير القرآن، الكريم، ج6، ص143.
(2) مفاتيح الغيب، ص53.
(3) تفسير القرآن الكريم، ج7، ص263 ـ 264.
(4) المصدر نفسه، ج6، ص143.

2 ـ المعارف المتعلّقة بأفعاله (سبحانه) من الخلق والأمر، والإرادة والمشيئة، والهداية والإضلال، والقضاء والقدر وغير ذلك.

3 ـ المعارف المتعلقة بالوسائط الواقعة بينه وبين الإنسان، كالحجب واللوح والقلم والعرش والكرسي والبيت المعمور والسماء والأرض والملائكة والشياطين والجن وغيرها.

4 ـ المعارف المتعلقة بالإنسان قبل الدنيا.

5 ـ المعارف المتعلقة بالإنسان في الدنيا، كمعرفة تأريخه ونفسه واجتماعه، ومعرفة النبوة والرسالة والوحي والإلهام، والكتاب والدين والشريعة. ومن هذا الباب مقامات الأنبياء المستفادة من قصصهم.

6 ـ المعارف المتعلقة بالإنسان بعد الدنيا، وهو البرزخ والمعاد.

7 ـ المعارف المتعلقة بالأخلاق الإنسانية، ومن هذا الباب ما يتعلق بمقامات الأولياء في صراط العبودية من الإسلام، والإيمان، والإحسان، والإخبات، والإخلاص وغير ذلك.

يضيف الطباطبائي بعد عرض هذه المعارف وما تدلّل عليه من مقاصد: «أما آيات الأحكام، فقد اجتنبنا تفصيل البيان فيها لرجوع ذلك إلى الفقه»[1].

من الواضح أن هذه الخريطة المقاصدية تستوفي هي الأخرى المقاصد الستة التي ذكرها الغزالي وفصّلها الشيرازي، وهي تتنقّل من المبدأ إلى المعاش فالمعاد وما بينها.

---

(1) الميزان في تفسير القرآن، ج1، ص13.

4 ـ الإمام الخمينيّ

سلفت الإشارة إلى أن الإمام يقترح طريقين لتحرّي مقاصد القرآن التي ينبغي للتفسير أن يعكف على كشفها وبيانها وشرحها، هما:

1 ـ سبيل البحث العقلي والممارسة البرهانية، وما يثمراه على هذا الصعيد.

2 ـ الرجوع إلى القرآن نفسه واستنطاقه والتدبر في أطرافه.

انتهت المحطات المختصرة التي قدمناها على صعيد الطريق الأول، إلى أن المقصد الأقصى لكتاب الله يتمثل بفتح الطريق إلى معرفة الله بجميع ما له من أسماء وصفات. وقد آن الآنَ وقتُ معرفة المقاصد من خلال ما يرشد إليه القرآن الكريم نفسه، عملاً بقاعدة: «مصنّف الكتاب أعرف بمقصده»[1] التي مرت إليها الإشارة فيما سلف.

بِمَ يتحدث القرآن؟ وما هي رسالته؟ يجيب الإمام: (نلقي الآن نظرة إلى ما ذكره المصنف حيال شؤون القرآن، فنلحظه يقول: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾[2]. لقد وصفه بأنه كتاب هداية؛ حيث دأب في سورة صغيرة أن يكرر مرات: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾[3]، كما نلحظه يقول: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[4]، كما يقول أيضاً: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[5] إلى غير ذلك من الآيات

(1) آداب الصلاة، ص193 بالفارسية.
(2) البقرة: 2.
(3) القمر: 17.
(4) النحل: 44.
(5) ص: 29.

الشريفة التي يطول ذكرها)[1]، مما يتحدث عن المقاصد مباشرة أو يحث على تحريها.

نصوص الإمام مكثفة في هذا المجال، ربّما كان أشملها ما جاء في كتاب «آداب الصلاة»[2]، حين تحدث عن أمهات مقاصد القرآن، وراح يمهد لها، بقوله: «اعلم أن هذا الكتاب الشريف، كما صرح هو به كتاب هداية، وموجّه سلوك الإنسانية، ومربي النفوس، وكتاب شفاء الأمراض القلبية، ومنير طريق السير إلى الله»[3].

بعد مقدمة ثانية تحدث بها الإمام على غرار اللغة الصدرائية[4] (نسبة إلى صدر الدين الشيرازي)، وذكر أن القرآن تنَزّل من مقام القرب إلى هذه الدنيا متعيناً بكسوة الألفاظ ليحرر الإنسان من أغلال الطبيعة وأسرها، ويرفعه من حضيض النقص والضعف والحيوانية، إلى أوج الكمال والقوة والإنسانية. ويدفع به صوب مقام القرب ولقاء الله، ثم يقول: «من هذه الجهة يعدّ هذا الكتاب كتاب دعوة إلى الحق والسعادة، وبيان كيفية الوصول إلى هذا المقام، وإن مندرجاته إجمالاً هي ما له دخل في هذا السير والسلوك الإلهي، أو أنه يعين السالك والمسافر إلى الله»[5].

ينتهي الإمام بعد ذلك إلى بيان المقصد الأقصى، بعبارة هي من غرر عباراته في هذا المجال، يقول فيها: «بشكل عام، إن أحد المقاصد المهمة للقرآن دعوته إلى معرفة الله، وبيان المعارف الإلهية من الشؤون

---

(1) آداب الصلاة، ص193 ـ 194 بالفارسية؛ بالعربية، ص334.

(2) الفصل الثاني من المصباح الثاني من الباب الرابع، الذي جاء بعنوان: بيان مقاصد الكتاب الإلهي الشريف ومطالبه وما يشتمل عليه إجمالاً.

(3) آداب الصلاة، ص184؛ بالعربية، ص323.

(4) يقارن مع: مفاتيح الغيب، ص11.

(5) آداب الصلاة، 185.

الذاتية والأسمائية والصفاتية والأفعالية، وأهمها في هذا المقصود توحيد الذات والأسماء والأفعال، مما ذكر بعضه صراحة وبعضه الآخر على نحو الإشارات»[1].

يلتقي الإمام في هذا المقصد مع أسلافه، وينتظم مع الإطار العام لمدرسة العرفان وأهل المعنى، مِمّن ذكرنا نصوص بعضهم في ما مضى. ثم تأخذ بقية المقاصد موقعها في المنظومة؛ حيث يأتي الإمام على ذكرها كما يلي:

1 ـ قوله: «من مقاصده الأُخر دعوته إلى تهذيب النفوس وتطهير البواطن من أرجاس الطبيعة وتحصيل السعادة. وبالجملة كيفية السير والسلوك إلى الله.

وهذا المقصد ينقسم إلى شعبتين مهمتين:

أحداهما: التقوى بجميع مراتبها المندرجة فيه؛ التقوى عن غير الحق والإعراض المطلق عما سوى الله.

ثانيهما: الإيمان، بتمام مراتبه وشؤونه المندرجة فيه، مما يفضي إلى الإقبال على الحق، والرجوع إلى تلك الذات المقدسة والإنابة إليها.

وهذه من المقاصد المهمة لهذا الكتاب الشريف؛ بحيث ترجع إليه أكثر مطالبه بلا واسطة أو مع الواسطة»[2].

2 ـ من المقاصد الأُخر لهذه الصحيفة الإلهية ذكر «قصص الأنبياء والأولياء والحكماء، وكيفية تربية الحق إياهم، وتربيتهم الخلق. ففي هذه القصص فوائد لا تحصى وتعليمات جمة، كما أن فيها من المعارف

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص186.

الإلهية والتعاليم وضروب التربية الربوبية ما يذهل العقل، فسبحان الله وله الحمد والمنة»[1].

القرآن عند الإمام الخمينيّ ليس «كتاب قصة وتأريخ بل هو كتاب سير وسلوك إلى الله، وكتاب توحيد ومعارف، ومواعظ وحكم»[2]، ومن ثم ينبغي توخي العبرة من قصص الأنبياء والأولياء في هذا البعد، لا في البعدين الفني والعلمي اللذين يكمنان وراء كتب القصة والتأريخ. بتعبير الإمام: «بالجملة، إن ذكر قصص الأنبياء (ع) وكيفية سيرهم وسلوكهم، وكيفية تربيتهم عباد الله، وبيان حكمهم ومواعظهم ومجادلاتهم الحسنة، لهو من أعظم أبواب المعارف والحِكم، وأرفع أبواب السعادة والتعاليم التي شرَّعها الحق جل مجده لعباده»[3].

بعد أن يذكر الإمام مثالاً من قصة إبراهيم (ع) في السيرَين الأنفسي والآفاقي مما طواه خليل الله، يستدرك قائلاً: (مما يدخل في هذا القسم أو هو مقصد مستقل بنفسه، حكم ومواعظ ذات الحق المقدسة؛ حيث دعا العباد بنفسه بلسان قدرته في المواضع المناسبة، إلى المعارف الإلهية والتوحيد والتنزيه، كما هو الحال في سورة التوحيد المباركة، وأواخر سورة الحشر، وأوائل الحديد، وبقية موارد الكتاب الإلهي الشريف؛ حيث لأصحاب القلوب والسوابق الحسنى من هذه القسمة حظوظاً لا تحصى. فأصحاب المعارف يستفيدون من الكريمة المقدسة: ﴿وَمَن يَخْرُجْ مِنۢ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ يُدْرِكْهُ ٱلْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ﴾[4] قرب النافلة والفريضة، وفي الوقت ذاته يفهم منها الآخرون الخروج بالبدن والهجرة مثلاً إلى مكة أو المدينة.

---

(1) المصدر نفسه، ص186.

(2) المصدر نفسه، ص186.

(3) المصدر نفسه، ص188.

(4) النساء: 100.

أو دعاهم إلى تهذيب النفوس والرياضات الباطنية، كما في الكريمة الشريفة: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾[1] إلى غير ذلك. أو دعاهم إلى العمل الصالح كما هو معلوم، أو التحذير من مقابِلات كل واحدة من هذه الصنوف.

ومما يدخل في هذا القسم أيضاً الحكم اللقمانية وحكم بقية الأجلاء والمؤمنين المذكورة في مواضع مختلفة، من هذه الصحيفة الإلهية، كما في قضايا أصحاب الكهف[2].

3 ـ من المقاصد الأخرى لهذه الصحيفة النورية: «بيان أحوال الكفار والجاحدين والمخالفين للحق والحقيقة، والمعاندين للأنبياء والأولياء (ع)، وبيان ما آل إليه أمرهم وما انتهت إليه عواقبهم وكيفية بوارهم وهلاكهم، كما هو الحال في قضايا فرعون وقارون ونمرود وشداد وأصحاب الفيل وبقية الكفرة والفجرة، ففي كل واحد منها مواعظ وحِكم، بل معارف لأهلها. ومما يدخل في هذا القسم أو يكون قسماً مستقلاً، ما يرتبط بغزوات رسول الله (ص)، فإن فيها مطالب شريفة، منها بيان كيفية مجاهدات أصحاب رسول الله (ص) لإيقاظ المسلمين من نوم الغفلة، ودفعهم إلى الجهاد في سبيل الله، وتنفيذ كلمة الحق وإماتة الباطل»[3].

4 ـ ومن المقاصد الأخرى التي يذكرها الإمام للقرآن الكريم: «بيان قوانين ظاهر الشريعة والآداب والسنن الإلهية، مما توفر هذا الكتاب النوراني على ذكر كلياتها ومهماتها. والأساس في هذا القسم الدعوة إلى أصول المطالب وضوابطها مثل: باب الصلاة، والزكاة،

(1) الشمس: 9 ـ 10.
(2) آداب الصلاة، ص189.
(3) المصدر نفسه، ص189 ـ 190.

والخمس، والحج، والصوم، والجهاد، والنكاح، والإرث، والقصاص، والحدود، والتجارة، وأمثالها. لما كان هذا القسم المتمثل بعلم ظاهر الشريعة عام المنفعة، وقد جُعل لجميع الطبقات، من حيث تعمير الدنيا والآخرة. يستفيد منه الناس كلهم بقدرهم؛ فقد تَمّت الدعوة إليه بكثافة في الكتاب، وتناولت الأحاديث الشريفة والأخبار خصوصياته وتفاصيله بوفرة، وجاءت تصانيف علماء الشريعة في هذا المقصد أكثر من بقية الأقسام وأرفع»[1].

5 ـ من المقاصد الأخرى للقرآن الكريم، ذكر «أحوال المعاد والبراهين لإثباته، وكيفية العذاب والعقاب، والجزاء والثواب، وتفاصيل الجنة والنار والتعذيب والتنعيم. في هذا المقصد بيان حالات أهل السعادة ودرجاتهم من أهل المعرفة والمقربين، وأهل الرياضة والسالكين، وأهل العبادة والناكسين. كما بيان حالات أهل الشقاوة ودرجاتهم من الكفار والمحجوبين والمنافقين والجاحدين وأهل المعصية والفاسقين. ويلحظ أنَّ ما له فائدة بحال العامة قد ذُكِر أكثر وبصراحة. أما ما تعود منفعته إلى طبقة خاصة، فقد ذُكِر بطريق الرمز والإشارة. فرضوان الله وآيات لقاء الله مثلاً ذكرت لذلك الفريق، على حين ورد مثل قوله: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾[2] موجهاًإلى فريق آخر.

ثَمَّ في هذا القسم ـ تفصيل المعاد والرجوع إلى الله ـ معارف لا تُحصى وأسرار صعبة مستصعبة، لا يمكن الاطلاع على كيفيتها، إلا بسلوك برهاني أو نور عرفاني»[3].

6 ـ آخر مقصد يذكره الإمام، هو: «بيان كيفية الاحتجاجات

---

(1) المصدر نفسه، ص 190.

(2) المطففين: 15.

(3) آداب الصلاة، ص190 ـ 191.

والبراهين التي أقامتها الذات المقدسة للحق تعالى بنفسها، لإثبات المطالب الحقة والمعارف الإلهية مثل الاحتجاج لإثبات الحق، والتوحيد، والتنْزيه، والعلم، والقدرة، وبقية الأوصاف الكمالية... والاحتجاج لإثبات المعاد ورجوع الأرواح وإنشاء النشأة الأخرى، والاحتجاج لإثبات ملائكة الله والأنبياء العظام، مما هو موجود في مواضع مختلفة من هذا الكتاب الشريف.

هذا بالنسبة إلى احتجاجات الذات المقدسة نفسها. كما هناك ما نقله الحق تعالى من براهين الأنبياء والعلماء لإثبات المعارف، مثل احتجاجات خليل الرحمن (سلام الله عليه) وغير ذلك»[1].

بعد هذه الجولة الطويلة في مقاصد القرآن وما يحتويه ينتهي الإمام إلى القول: «هذه أمهات مقاصد هذا الكتاب، وإلا فهناك أيضاً مطالب متفرقة أخرى يحتاج إحصاؤها إلى وقت كاف»[2].

الخلاصة

من الواضح أن الخريطة المقاصدية التي يقدِّمها الإمام، ما هي إلا تعبير معاصر وتفصيلي في بعض الجهات، لتراث نظرية مقاصد القرآن عند الاتجاه المعنوي ومدرسة العرفان.

فسماحته يخلُص إلى أن مقاصد القرآن الرئيسية، هي باختصار:

1 ـ معرفة الله ذاتاً وأسماءً وصفاتاً وأفعالاً، وهذه هي معرفة المبدأ التي تعدّ أشرف المعارف وسنامها الأعلى.

2 ـ معرفة طريق السير إلى الله والمصير إليه، وأحوال السالكين.

(1) المصدر نفسه، ص191.

(2) المصدر نفسه.

3 ـ معرفة المعاد حين يكون مآل العباد إليه، وأحوالهم هناك بين سعيد وشقي.

4 ـ معرفة عمارة منازل الطريق، وهي ما ينهض به المقصد التشريعي.

5 ـ في مقابل بيان أحوال السالكين من أنبياء وأولياء ومقربين عكف القرآن في مقصد من مقاصده البارزة إلى بيان أحوال المعاندين والكافرين والناكبين، سواء على صعيد النبوات السالفة، أو على صعيد نبوة نبينا محمد (ص).

6 ـ بيان أسلوب الاحتجاج واستخدام البرهان من قبل الله (سبحانه) مباشرة، أو في ما يحكيه (جل وعلا) على لسان أنبيائه وعباده الصالحين.

ولا ريب في أن هذه المقاصد لا تتساوى عند الإمام في الموقع والفضل والأهمية ـ كما لم تتساو عند من سبقه ـ بل تكون معرفة الله في المقدمة، والقرآن هو باب معرفة الله، ثم تليها بقية المقاصد.

لكن مع ذلك نجد أن الفكر القرآني الخمينيّ يتحدّث صراحة عن تنويعات أخرى في محتويات القرآن، ترتبط بمختلف شؤون الحياة الإنسانية وبالعمران والمعاش، مما يندرج تحت هذه المقاصد الكبرى، أو يكون من لوازمها وضروراتها ونتائجها. فمع أن حركة التفسير القرآني معنية أن تركّز جهدها حول المقاصد الكبرى لكي تستحق اسمها وتنسجم مع وظيفتها، إلا أن ذلك لا يعني الجمود على هذه العناوين وحدها، بل أمامها متسعاً رحباً بمقدورها أن تلِجه بعد أن تستنفد جهدها في المقاصد الكبرى.

لكن هذه الملاحظة على أهميتها، لا تكفي في معالجة إشكالية خطيرة تبرز عند المتلقي، وتأتي كنتيجة لهذه الرؤية في مقاصد القرآن، ما يدعو إلى المكث عندها قبل مواصلة البحث.

4 ـ إشكالية نظرية المقاصد

توحي نظرية مقاصد القرآن عند الإمام، بانفصال القرآن عن حركة الحياة، والترفع عن شؤون الإنسانية في المعاش والعمران والسياسة والإدارة والاجتماع، وغير ذلك مما يتصل بالإنسان والحياة وعالم الشهادة والمادة، في مقابل تركيز مكثّف على الله والآخرة والغيب، والانحياز إلى العزلة والفردية والانقطاع إلى العبادة والتبتل.

لكن الحقيقة أن هذا غير صحيح من جهات عدة، يمكن الإشارة إليها كما يلي:

1 ـ لو حققت الإنسانية التوحيد الحق في وجودها، لعمُرت الحياة، واضمحلّت جميع مظاهر الشرك في مراتبه الذاتية والصفاتية والأفعالية، ومن ثم اختفى الظلم والجور والاستبداد، وشاعت العدالة والقسط؛ أي أن نشر التوحيد وإقامته، يستلزم إعمار الدنيا بالعدل والقسط وخلافة الإنسان الصالح والجماعة الصالحة، وبتعبير الإمام الخمينيّ: «إن الهدف الأساس للأنبياء العظام والشرائع وتأسيس الأحكام ونزول الكتب السماوية بالأخص القرآن الشريف... هو نشر التوحيد والمعارف الإلهية، وقطع جذور الكفر استئصالها ووأد الشرك والاثنينية»[1].

التوحيد في هذه المدرسة، هو مركّب يحوي كل ما في الإسلام من عبادات ومعاملات وأمور سياسية واجتماعية وقيم أخلاقية، فإقامته تعني إقامة كل هذه النظُم والقيم والممارسات مجتمعة، وتعطيله يعني تعطيلها. يكتب الطباطبائي في نص شديد الدلالة على هذا المعنى: «فإن الإسلام كما يعلمه ويعرفه كل من سار في متن تعليماته، من كلياته التي

(1) المصدر نفسه، ص153.

أعطاها القرآن وجزئياته التي أرجعها إلى النبي... متعرض للجليل والدقيق من المعارف الإلهية (الفلسفية)، والأخلاق الفاضلة، والقوانين الدينية الفرعية من عبادات ومعاملات وسياسات واجتماعيات، وكل ما يمسه فعل الإنسان وعمله، كل ذلك على أساس الفطرة وأصل التوحيد، بحيث ترجع التفاصيل إلى أصل التوحيد بالتحليل، ويرجع الأصل إلى التفاصيل بالتركيب»[1].

وفي مقدمة تفسيره لسورة هود يقدم منظوراً أوضح للحقيقة ذاتها المتمثلة في أن التوحيد هو كل شيء، وهو الجامع لكل مقاصد القرآن وآياته، حين يكتب: «السورة... تبيّن غرض الآيات القرآنية على كثرتها وتشتتها، وتصف المحصّل من مقاصدها على اختلافها والملخّص من مضامينها، فتذكر أنها [الآيات القرآنية] على احتوائها معارف الدين المختلفة، من أصول المعارف الإلهية والأخلاق الكريمة الإنسانية، والأحكام الشرعية الراجعة إلى كليات العبادات والمعاملات والسياسات والولايات، ثم وصف عامة الخليقة. . . ووصف بدء الخليقة، وما ستعود إليه من الفناء والرجوع إلى الله (سبحانه)، وهو يوم البعث... ثم فصل القضاء، ثم الجنة أو النار... ثم وصف الرابطة بين خلقة الإنسان وبين عمله... فالآيات القرآنية على احتوائها تفاصيل هذه المعارف الإلهية والحقائق الحقة تعتمد على حقيقة واحدة هي الأصل وتلك فروعه، وهي الأساس الذي عليه بنيان الدين، وهو توحيده تعالى توحيد الإسلام... وهذا أصل يرجع إليه على إجماله جميع تفاصيل المعاني القرآنية من معارفها وشرائعها بالتحليل، وهو يعود إليها على ما بها من التفصيل بالتركيب»[2].

(1) الميزان في تفسير القرآن، ج1، ص62.

(2) المصدر نفسه، ج10، ص534 ـ 135.

على ضوء هذه الرؤية يتبيَّن السرّ من وراء تركيز هذه المدرسة على التوحيد، والأهم من ذلك لا يبقى مجال للإشكالية المطروحة؛ لأن إقامة التوحيد تعني إقامة كل شيء على مستوى المعارف والنظم الحياتية والقيم السلوكية، بحكم أن التوحيد هو المركّب الذي يضم ذلك جميعاً، وأن «التوحيد الخالص يوجب في كل من مراتب العقائد والأخلاق والأعمال ما يبِّينه الكتاب الإلهي من ذلك، كما أن كلاً من هذه المراتب وكذلك أجزاؤها لا تتم من دون توحيد خالص»[1].

إنها علاقة محكمة لا انفصام فيها بين العلم والعمل، والمعاش والمعاد، والدنيا والآخرة، والمبدأ والمعاد، فإذا ما أريد لدنيا الإنسان أن تعمر عقيدياً وأخلاقياً وعملياً، فعليها بالتوحيد.

2 ـ يلتحق بالنقطة السابقة ويتممها، أن التوحيد ليس بُعداً علمياً من أعمال الذهن فحسب، ولا هو مجرد بُعد معرفي من أعمال العقل والقلب، بل له أيضاً بُعد عملي يبرز في السلوك الفردي كما في السلوك الاجتماعي، وله مدلولات تظهر على الصعيد الاجتماعي والسياسي والسلوكي بمعناه الشامل والعام الذي يستوعب مرافق الحياة والمجتمع.

هذا المعنى هو الذي يفسّر لنا بروز منهجيات بعضها قديم وبعضها حديث، راحت تبحث عن المدلولات الاجتماعية للتوحيد في حياة المسلمين. من المحدَثين زاوج السيد جمال الدين الأفغاني (1254 ـ 1314هـ) بين المنطق الاجتماعي والمنطق الفلسفي في ضرورة التوحيد، وانتهى إلى أن ذيوع المادية وتغييب التوحيد ينتهي جزماً إلى «إفساد الهيئة الاجتماعية وتزعزع أركان المدينة»[2].

---

(1) المصدر نفسه، ج10، ص137.

(2) رسالة الرد على الدهريين، السيد جمال الدين الأفغاني، منشورة في كتاب: الشيخ محمد عبده، الثائر الإسلامي جمال الدين الأفغاني، سلسلة كتاب الهلال، ص133.

كما سعى الشيخ محمد عبده (1265 ـ 1323هـ) في كتابه الشهير «رسالة التوحيد»، إلى أن يقرأ التوحيد توحيداً للمجتمع، وأخوة بين أفراده في مقابل الشرك الذي، رأى فيه الفرقة والتمزق الاجتماعي[1].

على المنوال نفسه سار محمد إقبال (1873 ـ 1938م) في مناشدته المسلم أن يتحرى الروح الاجتماعية للتوحيد متمثلة في «المساواة والاتحاد والحرية»[2].

أما مالك بن نبي (1905 ـ 1973م) فهو يسجل في نص نافذ، قوله: «إن مشكلتنا ليست في أن «نبرهن» للمسلم على وجود الله، بقدر ما هي في أن نشعره بوجوده ونملأ به نفسه باعتباره مصدراً»[3]. وذلك في إشارة نقدية إلى غياب التأثير النفسي والاجتماعي لمبدأ التوحيد الكلامي.

أما مع مطلع الثمانينات، فقد تصدى عدد من العلماء والمفكرين للحديث بكثافة عن المدلولات الاجتماعية للتوحيد، ربما كان من المناسب أن نشير منها إلى كتابات السيد محمد باقر الصدر (ت: 1980)، الذي كتب يقول نصاً: «إن أصول الدين الخمسة التي تمثل على الصعيد العقائدي جوهر الإسلام والمحتوى الأساسي لرسالة السماء، هي نفس الوقت تمثل بأوجهها الاجتماعية على صعيد الثورة الاجتماعية التي قادها الأنبياء الصورة المتكاملة لأسس هذه الثورة»[4]. عن التوحيد تحديداً، قال: «فالتوحيد يعني اجتماعياً أن المالك هو الله دون غيره من

---

(1) عطية سلمان أبو عاذرة، مشكلة الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث عند كل من الإمام محمد عبده ومحمد إقبال، دار الحداثة، بيروت، 1985، ص113 فما بعد.

(2) تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة محمود عباس، ص178.

(3) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص55.

(4) الشهيد السيد محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، طبعة وزارة الإرشاد، ص38.

الآلهة المزيفة»[1]. على هذا المنوال راح يتقصّى الآثار الاجتماعية للتوحيد في حياة المسلمين[2].

عندما نصل إلى الإمام الخمينيّ نفسه نراه يقدم المقاربة التالية للمحتوى الاجتماعي للقرآن مقارنة بمحتواه العبادي: «هناك فرق كامل بين القرآن وكتب الحديث التي تعدّ مصادر أحكام الإسلام وتعاليمه، وبين الرسائل العملية التي تصنف من قبل مجتهدي العصر والمراجع، من زاوية الشمول والأثر الذي يمكن أن تتركه في الحياة الاجتماعية. إن نسبة اجتماعيات القرآن إلى آياته العبادية، هي أكثر من نسبة المائة إلى واحد»[3].

عن هجر القرآن من زاوية تعطيل آياته الاجتماعية والسياسية، وما تنطوي عليه من مدلولات حياتية، يقول الإمام نصاً: «لقد نسينا الآيات التي ترتبط بالمجتمع، والآيات ذات الصلة بالسياسة، والآيات التي ترتبط بالحرب والجهاد، بالرغم من كثرة هذه الآيات؛ إذ ترتبط أكثر الآيات بهذه المسائل، لقد نسيناها وأغفلناها»[4].

المشكلة إذاً ليست في التوحيد، فللتوحيد مدلولات اجتماعية وسياسية وسلوكية جمّة ينبغي استكناهها وتفعيلها. ومن يركز على التوحيد كمقصد أقصى لا يبغي مطلقاً تجميد آثاره العملية في المجتمع والسياسة والاقتصاد وبقية مرافق الحياة. وعلى هذا، إذا كان هناك تقصير، فعلاجه لا يكمن في إلغاء محورية التوحيد، في اللجوء إلى سُبل

---

(1) المصدر نفسه، ص 34.

(2) ينظر على هذا الصعيد: التوحيد: جواد علي كسار، بحوث في مراتبه ومعطياته، تقريراً لدروس السيد كمال الحيدري، 437 ـ 464.

(3) ولايت فقيه، ص5، بالفارسية.

(4) صحيفة النور، ج15، ص56.

تفعيل معطياته في واقع الناس، ليعود الترابط في حياة الإنسان بين الغيب والشهادة، والله والإنسان، والملك والملكوت، والعلم والعمل، والدنيا والآخرة وهكذا.

3 ـ من المغالطة بمكان، زعمُ أن المقاصد الستة في هذه النظرية بعيدة بعداً كلياً عن واقع الحياة ومنفصلة عنها انفصالاً تاماً، بالشكل الذي تنقطع به صلة القرآن مع الحياة. فهذه المقاصد تحوي بنفسها أمور المعاش وتمر بقضايا الدنيا لكنها لا تقف عندها. فلو افترضنا محوراً عاماً للحياة الإنسانية يرتكز إلى ثلاثة خطوط عريضة هي العقيدة، والسلوك العملي الذي تنظمه وتضبطه أنظمة العمل، ثم القيم الذي تؤطر الحياة عامَّة، فإن ما في تلك المقاصد الستة يشملها دون ريب. ألَم تتحدث تلك المقاصد صراحة عن عمارة منازل الطريق؟ وعن تحديد خط السير إلى الله؟ أليست الدنيا والحياة الإنسانية هي المجال الرحب لهذه الحركة نحو الله جل جلاله؟

4 ـ مع عناية رموز هذه المدرسة بالمقاصد المعرفية والمعنوية، وبغض النظر عما تستلزمه هذه المقاصد من عناية بالحياة، فإن نصوصهم تركز بكثافة على شمول القرآن للعباديات والسياسيات، وللمعنويات والماديات. فهذا الغزالي يكتب في وصف القرآن، ويقول فيه: «كل ما أشكل فيه على النظار واختلف فيه الخلائق في النظريات والمعقولات، ففي القرآن إليه رموز ودلالات عليه، يختصّ أهل الفهم بدركها»[1].

أما صدر الدين الشيرازي فإن نصه أدل على المطلوب، وهو يكتب: «فكما أن القرآن العظيم يوجد فيه علوم الآخرة ومكاشفات الأسرار الإلهية والآيات الربوبية، فكذلك يوجد فيه أحكام الحِل

(1) إحياء علوم الدين، ج1، ص289.

والحرمة، وطريق المعاملات، وكيفية المعاشرة مع الخلق، وعلم التمدن والسياسات، والجروح والقصاص، والأقضية والحكومات، فتلك الآخرة، وهذه الدنيا على وجه تكون وسيلة للآخرة»[1].

في نص مطلق من دون قيد، يسجل الإمام: «إن القرآن يشتمل على المعارف كافة، وجميع ما يحتاج إليه البشر»[2]. ثم يفصّل بعض ذلك في نص آخر، يقول فيه: «إن لدينا مثل هذا الكتاب الذي يتوفر على المصالح الشخصية، والمصالح الاجتماعية، والمصالح السياسية، وإدارة البلاد، وفيه كل شيء»[3].

بيد أن الأروع من ذلك كله هو وصفه القرآن، بأنه مركب يلتقي فيه البعدان المعنوي والمادي، مما يعدّ من خصائص هذا الكتاب: «إن اتصال المعنى والمعنوية بالماديات وانعكاس المعنوية في جميع الجهات المادية، هو من خصوصيات القرآن ومن مننه وعطاياه. ففي الوقت نفسه الذي يعدّ فيه القرآن كتاباً معنوياً عرفانياً، بحيث لا نبلغ [كنهه] ولا يصل إليه خيالنا، بل حتّى خيال الأمين جبرائيل؛ فهو في الوقت ذاته كتاب ينهض بتهذيب الأخلاق، ويمارس الاستدلال، والحكم، ويوصي بالوحدة، ويحث على الجهاد والقتال. وهذه من خصوصيات كتابنا السماوي الذي فتح في آن واحد باب المعرفة بما يتناسب مع حد الإنسان ومستواه، كما فتح أيضاً باب الماديات، واتصال الماديات بالمعنويات، وفتح باب الحكم والخلافة وباب كل شيء»[4].

5 ـ أما أن تكون المقاصد المعنوية مقدّمة على غيرها، والآخرة على الدنيا، فهذا ما لا ننكره وليس بوسع أحد أن ينكره؛ لأن الرؤية

---

(1) تفسير القرآن الكريم، ج6، ص132.
(2) صحيفة النور، ج20، ص82.
(3) المصدر نفسه، ج18، ص275.
(4) المصدر نفسه، ج17، ص252.

الكونية الإسلامية هي التي تجعل الدنيا منْزلاً للآخرة، والقرآن تحدّث صراحة وبكثافة عن أن الآخرة ولقاء الله هما المقصد الأخير، وأنَّ هناك الحياة الدائمة الأبدية لا هنا.

يقول (سبحانه): ﴿وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْآخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُۚ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾[1]، ويقول ﴿وَفَرِحُوا۟ بِٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا فِى ٱلْآخِرَةِ إِلَّا مَتَٰعٌ﴾[2]، وقوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ ٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا عَلَى ٱلْآخِرَةِ﴾[3]، وقوله: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْآخِرَةَ﴾[4]، وقوله: ﴿قُلْ مَتَٰعُ ٱلدُّنْيَا قَلِيلٌ وَٱلْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ ٱتَّقَىٰ﴾[5]، وقوله: ﴿أَرَضِيتُم بِٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا مِنَ ٱلْآخِرَةِۚ﴾[6].

بل حتّى الآية العتيدة التي يكثر الاستشهاد بها على الدنيا، فهي أيضاً تُؤثر الآخرة وتجعلها هي المبتغى: ﴿وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْآخِرَةَۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَاۖ﴾[7].

أفَبعد هذا يجوز أن يُعاب على هذه الرؤية بمثل القول: «إن مفهوم غاية الوجود الإنساني بوصفه «سفراً» إلى الله لا بوصفه «تحقيقاً» لإرادته قد أدَّى إلى اعتبار الدنيا مجرد «منزل» من منازل السفر»[8].

---

(1) العنكبوت: 64.

(2) الرعد: 26.

(3) النحل: 107.

(4) الأنفال: 67.

(5) النساء: 77.

(6) التوبة:

(7) القصص: 77.

(8) د. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص263. من الأمانة أن نشير إلى أن المؤلف كان بصدد نقد مقاصد القرآن عند الغزالي انطلاقاً من النسق المعرفي الذي يؤمن به. وإذا كان النقد وارداً على الغزالي فهو بالتأكيد لا يرد عليه بسبب أنه قدم المقصد المعنوي على المادي واعتبر الدنيا منزلاً للآخرة، لأن القرآن هو الذي فعل ذلك.

الحقيقة ليس هناك تعارض بين أن تبقى الآخرة هي الهدف والمبتغى ـ كما هي فعلاً كذلك ـ في مسير الإنسان، وبين أن يحقق هذا الموجود إرادته في الحياة الدنيا. الرؤية القرآنية لا تنفي الدنيا هكذا مطلقاً، وأنّى لها ذلك، بل تنظر إليها كهدف طريق لا هدف غاية. فليست الدنيا هي الهدف الأصيل الذي وضعته السماء للإنسان المسلم على وجه الأرض، وإنما هي وسيلة يؤدي بها الإنسان دور الخلافة على الأرض، باستخدام إرادته وإقامة القسط والعدل والارتفاع بالإنسانية في المجالين المعنوي والمادي[1].

أجل، نحن نتفق مع الناقد على شيوع ثقافة التبرير، والتنظير لاعتزال الحياة، ولفكر الطاعة والاستسلام للأنظمة الظالمة وللواقع، والإيحاء بأن ذلك قدراً من السماء لا إرادة للإنسان في مواجهته، كما نتفق وإياه حول غياب الوعي الدقيق للواقع الاجتماعي والسياسي للعالم الإسلامي، وتضخيم ثقافة النص بتهميش ثقافة الواقع. الأهم من ذلك إننا نتفق وإياه حول الموقف من المآل الذي انتهى إليه القرآن، وما أصابه من هجران حتّى تحول «تدريجياً إلى «شيء» ثمين في ذاته، وتمّ «تشييئه» في الثقافة، فصار حلية للنساء ورقية للأطفال وزينة تعلق على الحوائط وتعرض إلى جانب الفضيّات والذهبيات»[2]، لكننا لا نرى علة ذلك ناشئة عن النظرة المقاصدية التي تجعل معرفة الله ولقائه هي المقصد الأقصى، وتنظر من ثم إلى الدنيا كمنْزل من منازل الطريق، وإن الإنسان في حال سفر صوب الآخرة.

وإن لتغييب القرآن وتعطيل دوره وتجميد مقاصد الإسلام

---

(1) ينظر ممن تناول هذه الإشكالية بالعلاج: محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ص669 فما بعد.

(2) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص297.

والشريعة، أسباب عديدة نظرية وواقعية، تأريخية ومعاصرة تنبع من داخل الواقع الفكري والعملي للمسلمين على حد سواء، من دون إهمال للعنصر الأجنبي الخارجي في العصور المتأخرة، لكن أيضاً من دون تضخيم له.

مع ذلك تملي الموضوعية القول: إن النظرية المقاصدية التي تعطي الأولوية لمعرفة الله وللارتقاء المعنوي للإنسان وللآخرة، هي أحرى من غيرها في سوء استغلال الآخرين لها، وتحويلها إلى ذريعة نظرية تغذّي اتجاهات العزلة وتعطيل الجهد الإنساني خاصة مع سوء الفهم الذي تتعرض له في نطاقها الخاص أو في النطاق العام الذي تنتمي إليه، متمثلاً بالاتجاه العرفاني.

لكن مع الإمام الخمينيّ في فكره وتجربته الاجتماعية والثورية انقلبت الحالة إلى الضد وأصبح العرفان هو عرفان المقاومة والثورة والحماسة، وبسط العدل والقسط، ومواجهة الطاغوت ورفض الاستبداد والاستقلال، بوصفها جميعاً مقاصد فرعية متفرعة عن المقصد الأساسي.

علينا أن لا نعجب ونحن ننظر إلى الرؤية الخمينيّة، تسجل لنا بأن «الإسلام عُني بتأمين رفاه الناس وراحتها وأمثال ذلك، من دون فرق بين طبقة وأخرى»[1]. أو أن يكون القرآن هو الكتاب الأول في مواجهة الاستغلال والظلم والاستعمار: «فهذا القرآن الكريم الذي ينطوي على الأمر الإلهي المباشر في قتال المشركين والمترفين، والذي يعدّ الكتاب الإلهي الوحيد المحرك ضدّ الاستعمار والظلم، عرضوه بصورة أخرى»[2]؛ بصورة مستخذية توحي بالتبرير والاستسلام.

---

(1) صحيفة النور، ج6، ص164.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص247 من الطريف أن نعرف أن هذا النص للإمام، جاء في سياق جواب الإمام على برقية كان قد بعثها إليه ياسر عرفات.

في نص أخير كثيف الدلالة على حركية القرآن، وتوازن هذه الحركية بمزاوجتها بين عالَمَي المادة والمعنى، وبين السياسة والقيم، وبين الطبيعة والغيب، والدنيا والآخرة، بما يجعل الأولى مثابة إلى الثانية، والثانية هي المبتغى، يواجهنا الإمام بقوله: «إن الإسلام دين الحركة، والقرآن الكريم كتاب حركة؛ حركة من الطبيعة إلى الغيب، حركة من المادية إلى المعنوية، حركة في طريق العدالة، حركة من أجل إقامة حكومة العدل»[1].

كما ينعى سماحته على من يزعم أن القرآن كتاب تخدير للإنسان وتجميد لطاقته على الفعل والمقاومة، ويقول: «ليس القرآن كتاباً مخدراً، القرآن كتاب محرّك، كتاب استطاع أن يحرّك هذا العربي [هؤلاء العرب] الذين لم يكونوا يعرفون شيئاً؛ بحيث أطاحوا بالإمبراطورات العظمى الظالمة»[2].

عن الاتجاه الذي عطل القرآن، وحوّله إلى تمائم وأحراز، أو في الحد الأقصى إلى كتاب للبركة عبر ما فيه من أذكار ودعاء، يتساءل الإمام: «ينبغي لنا أن نبادر إلى مطالعة، ولو جزئية في القرآن الكريم، لننظر هل أن القرآن جاء للذكر والدعاء ومن أجل الحرز وأمثال ذلك أم أنهم لم يعرفوا القرآن؟»[3]، بعد إثارة عدد من الأسئلة ينتهي الإمام، إلى القول: «إن القرآن هو كتاب تُستفاد منه الحركة أكثر من أي شيء آخر، كتاب حرّك الناس من هذا الخمود والجمود الذي كانت فيه، ووضعها على خط مواجهة جميع الطواغيت»[4].

---

(1) المصدر نفسه، ج7، ص204.
(2) المصدر نفسه، ج2، ص182.
(3) المصدر نفسه، ج2، ص164.
(4) المصدر نفسه.

5 ـ النتائج المترتبة

يترتب على هذه الرؤية المقاصدية العديد من النتائج التي أفصح الإمام عن بعضها مباشرة، فيما يمكن استنتاج بعضها الآخر من ثنايا النص الخمينيّ.

أبرز هذه النتائج، هي:

1 ـ تحديد خصائص المفسر ومؤهلاته.

2 ـ تحديد منهج التفسير وطبيعته.

3 ـ رفض النَزعات والاتجاهات الأحادية.

4 ـ التزام موقف خاص من التراث التفسيري الموجود.

5 ـ تحديد دائرة التفسير ومنطقته.

1 ـ خصائص المفسّر ومؤهّلاته

ما دام الإمام يحدّد التفسير بشرح المقصد: «معنى تفسير الكتاب شرح مقاصده، والمسألة الأساس هي بيان منظور صاحب الكتاب»[1]، فستكون وظيفة التفسير التي ينبغي للمفسر أن ينهض بها، هي بيان المقصد الذي جاء من أجله القرآن، وإلا فهو لا يستحق اللقب الذي يحمله. بتعبير الإمام: «إنما يكون المفسر مفسراً إذ أعلمنا «المقصد» من النُزول لا «سبب» النُزول كما هو الحال في التفاسير»[2].

وحيث إن القرآن هو كتاب هداية: «هذا الكتاب الشريف هو بشهادة الله تعالى، كتاب هداية وتعليم، وهو نور الطريق لسلوك

(1) آداب الصلاة، ص193 بالفارسية.

(2) المصدر نفسه، ص193.

الإنسانية»[1]، وحيث هو باب معرفة الله؛ إذ «لولا القرآن لبقي باب معرفة الله مؤصداً إلى الأبد»[2]، ولمّا كان «مقصد القرآن، كما تصرّح به الصحيفة النورية نفسها، هو الهداية إلى سُبل السلامة، وإخراج [الإنسان والإنسانية] وإنقاذها من مراتب الظلمات بأجمعها إلى عالم النور والهداية إلى الطريق المستقيم»[3]، ولَمّا كان «القرآن قد جاء؛ لكي يصير الإنسان إنساناً... إذ إن جميع العبادات والأدعية كافةً ما هي إلا وسيلة، لانبثاق اللُباب الإنسان وظهورها... ولكي يتحوّل الإنسان بالقوّة إلى إنسان بالفعل، ويصير الإنسان الطبيعي إنساناً إلهياً، كل شيء فيه إلهي»[4]، بكلمة أخيرة: لَمّا كان «كتاب الله كتاب معرفة وأخلاق ودعوة إلى السعادة والكمال»[5] وذلك في الإطار التفصيلي لنظرية المقاصد القرآنية؛ فينبغي للمفسّر أن ينهض ببيان ذلك كله وشرحه، مع ما تمليه هذه المهمة من مقدمات ولوازم وما يلتحق بها من تفاصيل وما يترتب عليها من نتائج.

ففي قصص القرآن، مثلاً: «ينبغي للمفسّر أن يبيّن للمتعلّم في كل قصّة من قصصه، بل في كل آية من آياته، جهة الاهتداء إلى عالم الغيب، وحيثية الإرشاد إلى طُرق السعادة، وسلوك سبيل المعرفة والإنسانية»[6].

وكما أن غفلة المفسّر عن هذه الوظيفة تفقده لقبه كمفسر؛ لأنه يكون قد غفل عن مقصد القرآن وما جاء له، فكذلك يرى الإمام أن

(1) المصدر نفسه.
(2) صحيفة النور، ج17، ص251.
(3) آداب الصلاة، ص203.
(4) تفسير سورة الحمد، ص174 بالفارسية.
(5) آداب الصلاة، ص193.
(6) المصدر نفسه، ص193.

تجافي حركة التفسير عن هذه المهمة، ألحق بالأمة أضراراً فادحة على مدى قرون وأوصد في وجهها باب الهداية: «إن المفسر الذي غفل عن هذه الجهة، أو صرف عنها النظر، أو لم يعبأ ولم يهتم بها، فهو قد غفل عن مقصود القرآن نفسه، وأغضى عن المنظور الأساسي لإنزال الكتب وإرسال الرسل. وهذا خطأ حَرَم هذه الأمة من الاستفادة من القرآن على مدار قرون، وأوصد بوجه الناس سبيل الهداية»[1].

المطلوب من المفسر أن يفتح هذا الباب المؤصد أمام الناس: «ينبغي أن يُفتح هذا الكتاب الشريف للناس، فهو الكتاب الوحيد للسلوك إلى الله، والكتاب الوحيد لتهذيب النفوس، وللآداب والسنن الإلهية، وهو أكبر وسيلة ارتباط بين الخالق والمخلوق، وهو العروة الوثقى والحبل المتين للتمسك بالعز والربوبية»[2].

وعلى ضوء ذلك، ليس مقبولاً في نظر الإمام ومؤهلاته، أن يجمد المفسر على المقدمات ويستغرق فيها؛ بحيث تغدو هي الهدف، فتنصرف حركة التفسير عن مهمتها، مثلما هو حاصل في تيار عريض من التراث التفسيري: «ثَمَّ طائفة من علماء التفسير تحصر الاستفادة من القرآن بضبط اختلاف القراءات، وجمع معاني اللغات، وتصاريف الكلمات، والمحسنات اللفظية والمعنوية، ووجوه إعجاز القرآن والمعاني العرفية واختلاف أفهام الناس فيها. في حين هي غافلة تماماً عن دعوات القرآن وجهاته الروحية ومعارفه الإلهية. إن مثل هؤلاء كمثل مريض يراجع الطبيب ويستلم منه وصفة الدواء، ثم يرى علاجه بضبط الوصفة وحفظها والنظر في كيفية تركيبها. إن أمثال هؤلاء سيقتلهم المرض ولا ينفعهم العلم بالوصفة ومراجعة الطبيب بتاتاً»[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص 194.

(2) المصدر نفسه، ص195.

(3) المصدر نفسه، ص171.

إنما: (ينبغي للمفسر أن يعلّم الناس الشؤون الإلهية، كما يتعين على الناس أن ترجع إلى القرآن لتعلم الشؤون الإلهية؛ لكي تتحقق الاستفادة من القرآن ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾[1]. ترى أي خسارة أعظم من أن نقرأ الكتاب الإلهي ثلاثين وأربعين سنة، ونراجع التفاسير، ثم نبقى بعيدين عن مقاصده! ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾[2])[3].

المطلوب من المفسر، أن يتحوّل من علوم المقدمات إلى المعرفة القرآنية، ومن القشور إلى اللُباب، ومن الظاهر إلى الباطن، ومن المقدمات إلى المقاصد، ومن المقاصد الفرعية إلى المقصد الأسمى.

لقد أطْنَبَتْ كتب التفسير وعلوم القران في الحديث عن شروط المفسر وخصائصه، وما يحتاج إليه من علوم ومقدمات. لكن في الرؤية التي نحن فيها يتم التركيز عادة على الموقع المعرفي وعلى التزكية والتهذيب، تمهيداً لتلقي معارف القران، من دون إهمال للجهد العقلي الذي تتوفر له فرص الإيناع أكثر في إطار التهذيب والاستعداد النفسي بطاهرة الباطن.

يلخص أحد رادة هذا الاتجاه، هذه الرؤية إلى المفسر بقوله: «تتحرك عملية تفسير القرآن في إطار معرفته، ولما كانت لمعرفة القرآن درجات مختلفة، فسيكون لتفسيره درجات مختلفة أيضاً»[4].

فهناك من يعرف القرآن من خلال الاتحاد بحقيقته، كما هو شأن

---

(1) الإسراء: 82.

(2) الأعراف: 23.

(3) آداب الصلاة، ص195 ـ 194.

(4) جوادي آملي، المنهج التفسيري للعلامة الطباطبائي، ترجمة جواد علي كسار، ص9.

النبي: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ﴾[1]، ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى ٱلْقُرْءَانَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾[2] وأهل بيته هم في منزلته. كما هناك من يعرفه بمشاهدة آيات القرآن الأنفسية عبر التزكية والتهذيب وصفاء الباطن، ثم هناك من يعرفه عن طريق الاجتهاد العقلي والمثابرة العلمية.

ولكن لا يقتصر شرط التهذيب وتزكية النفس على المدرسة العرفانية وحدها، بل تحدثت عنه واشترطته للمفسر كثير من كتب علوم القرآن، وعدد غير قليل من المفسرين أنفسهم.

لقد ذكر الأقدمون هذا الشرط، وأطلقوا عليه «علم الموهبة» كما فعل الراغب الاصفهاني (ت: 502) الذي وصفه بأنه علم يورثه الله من عمل بما علِم. ثم عقّب السيوطي عليه، بقوله: «ولعلك تستشكل علم الموهبة، وتقول هذا شيء ليس في قدرة الإنسان. وليس كما ظننت من الإشكال، والطريق في تحصيله ارتكاب الأسباب الموجبة له من العمل والزهد»[3].

أما الزركشي، فقد كان أوضح من غيره، وهو يكتب: «أصل الوقوف على معاني القرآن التدبّر والتفكّر. واعلم أنه لا يحصل للناظر معاني الوحي حقيقة، ولا يظهر له أسرار العلم من غيب المعرفة، وفي قلبه بدعة أو إصرار على ذنب، أو في قلبه بدعة كِبْر أو هوى أو حبّ الدنيا، أو يكون غير متحقق الإيمان، أو ضعيف التحقيق أو معتمداً على قول مفسر ليس عنده إلا علم بظاهر، أو يكون راجعاً إلى معقوله. وهذه كلها حُجب وموانع وبعضها أوكد من بعض»[4].

---

(1) الشعراء: 193 ـ 194.

(2) النمل: 6.

(3) الإتقان في علوم القرآن، ج4، ص188.

(4) البرهان في علوم القرآن، ج2، ص180.

وبشكل عام فقد استوفى الباحثون في القرآن هذا الجانب، من خلال ما أطلقوا عليه الآداب النفسية للمفسر من صحة اعتقاد[1]، وإخلاص وتفويض وعدم إخلاد المفسر إلى الإعجاب بنفسه، والاتكال على عقله وجودة قريحته[2]، والركون إلى الموهبة وهو ليس من العلوم المكتسبة بل من العلم اللدني[3]،والاستشعار الشديد لتقوى الله وعدم السقوط في هوة الإعجاب «فالإعجاب أُس كل فساد» كما يقول الراغب[4].

لكن مع مدرسة المعنى زادت كثافة التركيز على عنصر التزكية: (إذا ما أراد الإنسان أن يستفيد من معارف القرآن، وينتفع من المواعظ الإلهية، ينبغي له أن يطهِّر القلب من هذه الأرجاس، ويدفع عنه لوث المعاصي القلبية المتمثل بالاشتغال بغيره [سبحانه]؛ لأن غير المطهّر لا يؤتمن على هذه الأسرار. قال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٞ كَرِيمٞ فِي كِتَٰبٖ مَّكۡنُونٖ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ﴾[5] [6]. كما يقول الإمام أيضاً: «إذا خَلى القلب من الأوساخ صار مهيئاً لذكر الله وقراءة كتاب الله»[7].

ومن الطبيعي أن العلم بالأمور النظرية، يتحقق بغير هذا الشرط،

---

(1) د. محمد حسين علي الصغير، المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم، ص39. أيضاً: السيوطي: ج4، ص174 في ما نقله عن أبي طالب الطبري وشروطه للمفسر.

(2) الإتقان، ج4، ص175؛ مقدمتان في علوم القرآن، آرثر جفري، ص174 ـ 175 فيما نقله من كلام أبي عمر وعثمان المازني في الإخلال والتوكل والتفويض والارتكان إلى تطهير الباطن.

(3) الإتقان، ج4، ص188.

(4) مقدمة في التفسير، ص97؛ محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون، ج1، ص54 ـ 57.

(5) الواقعة: 77 ـ 79.

(6) آداب الصلاة، ص202.

(7) شرح حديث جنود العقل والجهل، ص73 بالفارسية.

لكن إذا ما أريد الارتقاء إلى حقيقة القرآن فالتزكية أمر لا مناص منه «والمطلوب في قراءة القرآن الكريم هو أن تنتقش صورته في القلوب، وأن تكون أوامره ونواهيه مؤثّرة، وأن تستبدل دعواته ما هو موجود في القلوب وتحل مكانها»[1]. وإلا: «فما وصلت حقيقة القرآن وأحقيته إلى قلبنا، وما انجذب قلبنا إليه»[2].

معرفة كهذه لا يكفي في تحققها البرهان والعلوم الكسبية ومنطقة العقل وحدها، بل تحتاج إلى التهذيب والتزكية حتّى يستقر التعليم، ومثلما يعدّ هذا المعنى شرطاً لقارئ القرآن، فهو دون ريب أحق بالمفسر الذي يتصدى لبيان معاني القرآن وبثّ معارفه، بل هو الشرط الأول الذي ينهض عليه البناء. فإذا ما رُمت «نيل جواهر بحار القرآن، ودُرر أسرار كلام الله، وفتق أصداف مبانيه، وأخذ غرر معانيه، وحل معضلاته وفهم مشكلاته» فعليك في البدء «بتصفية نفسك وتزكيتها عن هواها... فاستحكم أولاً أساس المعرفة بالتقوى، ثم ارق ذراها، وإلا فكنتَ ممن أتى بنيانه من القواعد»[3].

يقول الإمام أمير المؤمنين (ع) في الدلالة على هذا النمط من المعرفة، مدلاً على أهله وخصائصهم: «إن علم القرآن ليس يُعلم ما هو إلا من ذاق طعمه، فعلم بالعلم جهله، وبصر به عماه، وسمع به صممه، وادَّارك به علم ما فات، وحيي به بعد إذ مات، وأثبت به عند الله الحسنات، ومحا به السيئات، وأدرك به رضواناً من الله تبارك وتعالى، فاطلبوا ذلك من عند أهله»[4].

---

(1) الأربعون حديثاً، 499 بالفارسية.
(2) شرح حديث جنود العقل والجهل، ص61 بالفارسية.
(3) مفاتيح الغيب، مقدمة المؤلف، ص7 ـ 8.
(4) الوسائل، ج27، باب13، ح26، ص185 للحديث تتمة رائعة حرية بالمراجعة.

على أن هذا الشرط في المفسّر لا يعني مطلقاً إلغاء دور العلوم الكسبية والاجتهاد العقلي، بل يريد أن يقول إن هذه منطقة ثَمَّ ما يأتي بعدها، وإن هناك طوراً ما وراء طور العقل والبرهان.

2 ـ منهج التفسير وطبيعته

شهد التفسير بما له من عراقة تاريخية عتيدة تعود ببواكيره، إلى عصر النبي منهجيات عديدة، حتّى يمكن الحديث عن علم مستقل عنوانه «علم منهجيات التفسير». لقد تفاوتت مداخل الباحثين ومنطلقاتهم في التنظير، إذ أراح بعضهم نفسه، بالحديث عن ثلاثة أنماط انتظمت منهجيات التفسير، هي:

1 ـ نمط التفسير بالمأثور[1]، كما هو الحال مع تفاسير الطبري (224 ـ 310هـ)، والعياشي السمرقندي (ت: 320هـ)، والقمي (ت: 329هـ)، والسيوطي (ت: 911هـ)، والحويزي (ت: 1112هـ).

2 ـ نمط التفسير الاجتهادي[2]، كما هو الحال مع الطوسي (ت: 490هـ)، والرازي (ت: 606هـ)، والقرطبي (671هـ)، والآلوسي (ت: 1270)، والبلاغي (1282 ـ 1352هـ).

3 ـ ثمَّ نمط التفسير العلمي والأدبي والاجتماعي[3]، وهي

---

(1) التفسير والمفسرون، مصدر سابق، ج2، ص21 ـ 346.

(2) التفسير والمفسرون، ج2، ص349 ـ 439.

(3) التفسير الأدبي والاجتماعي هو معنىً إيجابي يطلقه الباحث على التفاسير التي تحرّت مس روح القرآن وحقيقته وصياغة معانيه بأسلوب شيق وأخّاذ يقربه إلى أفهام الناس، فنأت عن الاستغراق بالمقدمات والإسرائيليات، وشحن التفسير بمصطلحات العلوم والفنون إلا بمقدار الحاجة. كما نبذت ما استطاعت نزعات التعصب إلى السلف والمذاهب، وأعطت العقل حريته في النقد والتمحيص. وإذا كانت الريادة في هذا الاتجاه هي من نصيب الشيخ محمد عبده في العصر الحديث، فإنه قد بلغ ذروته مع الطباطبائي في «الميزان». ينظر: التفسير والمفسرون، معرفة، ج2، ص451 ـ 454.

منهجيات ازدهرت في العصر الحديث من أمثلتها تفسير الطنطاوي (1358هـ)، ومحمد عبده (ت: 1323هـ)، والمراغي (1371هـ)، وقطب (ت: 1386هـ)، والطباطبائي (ت: 1403هـ)، ومغنية (ت: 1979) وناصر مكارم الشيرازي (معاصر) وغير هؤلاء كثير[1].

في حين توسَّعت أغلب الدراسات في تنويع منهجيات التفسير، تبعاً لتعدد تخصصات المفسرين واختلاف منطلقاتهم ومؤهلاتهم وقناعاتهم، فتحدثت عن المنهج القرآني والأثري واللغوي والبياني والمنهج الصوفي أو الباطني والمنهج العلمي والتاريخي والموضوعي والاجتماعي والأدبي والحركي والفلسفي وهكذا[2].

بعضهم صنّف التفسير إلى اجتهادي درائي وغير اجتهادي ناظراً إلى أدوات المفسر وتأهيله وقدراته العلمية ومصادره[3]، على حين تحدث بعض آخر عن ثلاثة اتجاهات بحسب مضمون المنهج هي الاتجاه التحليلي، والاتجاه الإجمالي والاتجاه الموضوعي[4].

كما أوضح بعضهم رأيه بالمسألة بإجمال أعقبه تفصيل، فذكر أن ما عاد فيه المفسر إلى النقل قرآناً ورواية، فهو تفسير نقلي أو أثري على اعتبار أن المأثور لا يختص بالحديث وحده، أما إذا وظّف العقل في بيان معنى الآية عن طريق الآيات والروايات، فهذا النمط يلتحق بالتفسير النقلي أيضاً؛ لأن العقل لم يستقل في التفسير، بل استُخدم كمصباح وحسب.

---

(1) التفسير والمفسرون، ج2، ص442 ـ 479.

(2) المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم، م.س.، ص77 ـ 127.

(3) تسنيم، المقدمة، ص58 ومواضع أخرى، بالفارسية.

(4) د. أحمد رحماني، مصادر التفسير الموضوعي، مكتبة وهبة، القاهرة، 1419هـ، ص48.

في حين يعدّ التفسير عقلياً، إذا اعتمد فيه المفسر على العقل كمصدر لا كمصباح، ولجأ إلى استنباط بعض المبادئ التصورية والتصديقية من العقل البرهاني كمصدر ذاتي.

على هذا الضوء انتهى إلى تثليث منهج التفسير كما يلي:

1 ـ تفسير القرآن بالقرآن.

2 ـ تفسير القرآن بالسنة.

3 ـ تفسير القرآن بالعقل[1].

بلحاظ هذه الخلفية السريعة التي تتنوع بها حيثيات النظر، ننتقل إلى الإمام الخمينيّ لنتبيّن موقفه من المسألة. يحسم الإمام موقفه بنص صريح يربط فيه بين المحتوى القرآني والإطار التفسيري، وبين المقصد والمنهج، فيقول: «ما دام كتاب الله بالجملة هو كتاب معرفة وأخلاق ودعوة إلى السعادة والكمال، فلا بد لكتاب التفسير أن يكون كتاباً عرفانياً أخلاقياً، مبيناً للجهات العرفانية والأخلاقية وبقية ما ينطوي عليه القرآن من أبعاد الدعوة إلى السعادة»[2].

في الحقيقة رأينا في ما سلف أن الإمام لا يخفي تغليب الجانب المعنوي ووضع المقصد العرفاني على رأس مقاصد القرآن. فالقرآن عند الإمام: «ليس كتاب طبّ، ولا كتاب فلسفة، ولا كتاب فقه، كما أنه ليس كتاباً لبقية العلوم... القرآن كتاب لبناء الإنسان... فإذا ما طالع الإنسان القرآن على نحو سليم، يجد أن كل ما فيه، وكل ما عرض له هو جنبة الألوهية، أجل إن فيه كل شيء لكن من خلال الجنبة الألوهية»[3].

---

(1) تسنيم، ص58 ـ 59.

(2) آداب الصلاة، ص193.

(3) صحيفة النور، ج8، ص8.

إن الجزء الأخير من النص يبرز لنا مقصود الإمام، في ما يعنيه من أن القرآن كتاب عرفاني وأخلاقي، ومن ثم ينبغي لتفسيره أن يكون كذلك، كما أنه يعالج إشكاليَّة التعارض التي تبرز للوهلة الأولى بين نصوص الإمام. فبعض النصوص تؤكد أن القرآن كتاب حركة ومقاومة للظلم والطواغيت، وكتاب دعوة إلى إقامة القسط وتأسيس الحكم وما يرتبط بذلك، في حين يركّز بعضها الآخر على أنه كتاب معرفة وتزكية وأخلاق ورُقي معنوي.

لقد عرضنا لهذه الإشكالية في ما سبق من زاوية معينة. أما الآن فيمكن أن نطل عليها عبر زاوية أخرى، ملخصها أن العرفان عند الإمام ليس نزعة أو اتجاهاً أو منهجاً في التفسير يتقاطع مع بقية المناهج والاتجاهات، بل هو طابع يسبغ لونه على المناهج بأجمعها، وهو صيغة لا بدَّ من أن تتسم بها جميع الاتجاهات، وهو معنىً يرمي بظلاله على القرآن كلّه.

بتعبير الإمام: «إن في القرآن كل شيء، لكن من خلال الجنبة أو البعد الإلهي». ليس في القرآن شيء مستقل لنفسه ومطلوب لذاته، بل الجميع مطلوب للارتقاء بالإنسان معنوياً وسوقه نحو خالقه. العبادة والسياسة والحكم والاجتماع وكل شيء يحويه القرآن، هو مقدمات ترفع الإنسان وتدفعه صوب معرفة الله ولقائه.

فالحكم مثلاً ليس هدفاً قائماً بذاته، بل هو مطلوب لإقامة القسط وبسط العدل في ربوع الإنسانية ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾[1]، وإقامة القسط هي أيضاً ليست هدفاً نهائياً ومقصداً أعلى، بل هو مقدمة إلى المقصد الأعلى. يقول

(1) الحديد: 25.

الإمام في نص دال: «ثَمَّ في هذا الكتاب الشريف مسائل أهمها المسائل المعنوية. إن الرسول الأكرم وبقية الأنبياء، لم يأتوا لتأسيس حكومة، فهذا الغرض ليس مقصداً أعلى، كما أنهم لم يأتوا لإيجاد العدالة؛ إذ لا يعدّ هذا الغرض مقصداً أعلى أيضاً، بل هذه جميعها مقدمات. إن جميع ما تجشمه [الرُسل الكرام] بدءاً من حضرة نوح إلى حضرة إبراهيم حتّى أن بلغ الأمر إلى الرسول الأكرم، وكل ما عانوه من الصعاب، وما قاموا به من أعمال، إنما كان مقدمة لمطلب هو تعريف ذات الحق. فالمقصد النهائي التام لكتب السماء وأسماها القرآن الكريم، هو تعريف الحق تعالى بكل ما له من أسماء وصفات»[1].

ففي القرآن إذاً، كل شيء يختص برقي الإنسان ويسهم في كماله، بيد أنه يمثل أهدافاً متوسطةً ومقاصدَ فرعية، لغاية أعلى ومقصد أسمى هو الجانب المعنوي الذي يتقدم، حتّى على هدف عريض في الحياة الإنسانية كالعدل: «القرآن دعوة إلى المعنويات إلى الحد الذي يستطيع أن يبلغه الإنسان ـ وما فوق ذلك أيضاً ـ ثم هو دعوة إلى إقامة العدل»[2].

في ضوء هذه القاعدة التي تنصّ صراحة على تقدّم البعد المعنوي على غيره، ينبغي التعاطي مع بقية نصوص الإمام في ما تذكره من مقاصد وأهداف؛ إذ كلها تأتي مندرجة تحت هذا المقصد ومقدمات له، منها قول سماحته: «لا تختص دعوة الإسلام بالمعنويات كما لا تختص بالماديات، بل تتوفر على الاثنين معاً. بمعنى أن الإسلام والقرآن الكريم جاءا كلاهما لبناء الإنسان وتربيته بجميع ما له من أبعاد»[3].

---

(1) صحيفة النور، ج20، ص156.

(2) المصدر نفسه، ج18، ص32.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص225.

ومحصّلة ذلك على صعيد التفسير تتمثّل بضرورة أن يبرز الجانب المعنوي مع كل خطوة من خطواته، وفي ثنايا كل اتجاه من اتجاهاته، ومن خلال كل منهج من مناهجه، فالبعد المعنوي والمقصد المعرفي هو قاسم مشترك أعظم يحوي جميع الاتجاهات والمناهج دون أن يلغيها، وفي الوقت ذاته يرفض أن يقف عندها كغاية أخيرة ومقصد أعلى.

فقول الإمام: «ينبغي لكتاب التفسير أن يكون كتاباً عرفانياً أخلاقياً، مبيّناً للأبعاد العرفانية والأخلاقية في القرآن، وبقية ما فيه من جهات الدعوة إلى السعادة»[1] ناظرٌ إلى المقصد الأعلى والغاية الأخيرة لكتاب الله، من دون تجميد لدوائر الفهم الأخرى أو إلغاء بقية مستويات الإفادة من القرآن. ومغزاه أن لا تقف حركة التفسير بكل اتجاهاتها ومناهجها وألوانها عند المقاصد الفرعية، والأهداف المتوسطة، بل تنتبه على الدوام إلى المقصد الأعلى المتمثل بالبعد المعنوي والأخلاقي الذي يسوق الإنسان إلى الله، ويجعله على مستوى الخلافة الأرضية متخلقاً بأخلاق الله، محققاً لمظاهر صفاته وأسمائه، على قدر طاقته، وقدرته على الارتقاء والتكامل. وإلا فمن دون أن تنتبه حركة التفسير إلى هذا المغزى والمقصد الأعلى، سوف تفقد معناها ومن بعد ذلك مسمّاها، فلا تستحق أن تكون تفسيراً؛ لأنها انشغلت بالطريق عن الغاية: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾[2]، واستغرقت في المقدمات فتاهت عن المقصد: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾[3].

---

(1) آداب الصلاة، ص193.

(2) إبراهيم: 1.

(3) الأنفال: 26.

بودي أن أختم هذه الفقرة بنص رفيع للإمام يدلّل على هذا المعنى ويوضحه بنحو تفصيلي. فهو في هذا النص، وإن كان يتحدّث عن الفارق النوعي بين الجامعات الغربية وما ينبغي أن تكون عليه الجامعات الإسلامية في طبيعة النظرة إلى العلوم، ليس الإنسانية وحدها بل العلوم المحضة أيضاً، إلا أن مغزى هذه المقارنة تصبّ في المعنى الذي ذكرناه للتفسير المعنوي أو المعرفي أو العرفاني المطلوب للقرآن الكريم. يقول سماحته: «ينبغي أن يكمن الفرق بين الجامعات الغربية والجامعات الإسلامية، في ذلك المشروع الذي يضعه الإسلام للجامعات. فمهما كانت المرتبة التي تبلغها الجامعات الغربية، فهي تبقى تدرك الطبيعة، ولا تقوم بعملية توظيف الطبيعة من أجل المعنوية. أما الإسلام، فلا ينظر إلى العلوم الطبيعية على نحو استقلالي، ومهما كانت المرتبة التي تبلغها العلوم الطبيعية بأجمعها، فهي لا تصل إلى ذلك الشيء الذي يريده الإسلام ويقصده. إن الإسلام يوظف الطبيعة والواقع ويسوقهما معاً صوب الوحدة والتوحيد.

إن جميع العلوم التي تذكرونها والجامعات الأجنبية التي تمتدحونها ـ وهي تستحق المدح ـ لا تعدو أن تكون مجرد صفحة من صفحات العالم، وهي إلى ذلك صفحة أرقّ من بقية الصفحات. إن العالم بأسره من مبدأ الخير المطلق حتّى نقطة المنتهى هو موجود، ولا يعدو حظ الجزء الطبيعي منه، إلا أن يكون أسفل موجود، وإن العلوم الطبيعية جميعها هابطة جداً في مقابل العلوم الإلهية، تماماً كما أن الموجودات الطبيعية هي أحط الموجودات في مقابل الموجودات الإلهية.

إن الفرق بين الإسلام وسائر الاتجاهات والمبادئ (لا أقصد

الاتجاهات التوحيدية)؛ بين الاتجاهات التوحيدية على رأسها الإسلام وبقية الاتجاهات والمدارس، يكمن في أن الإسلام يريد من هذه الطبيعة نفسها معنىً آخر. فهو يريد من الطب الموجود معنىً آخر، ومن الهندسة المتداولة معنىً آخر، ومن علم الفلك القائم معنىً آخر.

ومن يطالعْ القرآن الشريف يجدْ أن ما هو مطروح فيه هو البعد المعنوي لجميع العلوم الطبيعية، وليس البعد الطبيعي لها. وإن جميع التعقلات الموجودة في القرآن وما فيه من أمر بالتعقل، هو أمر لنقل المحسوس إلى عالم التعقل، فعالم التعقل عالم أصيل، وهذه الطبيعة شبح من العالم، غاية ما في الأمر، أننا ما دمنا في الطبيعة فنحن نرى هذا الشبح، وهذا الحظ النازل. لقد جاء في الحديث «إن الله تعالى ما نظر إلى الدنيا ـ أو ـ إلى الطبيعة منذ خلقها نظر رحمة». ليس معنى ذلك أن العالم والطبيعة ليسا جزءاً من الرحمة، إنما المقصود هو النظر إلى ما وراء هذا العالم وما وراء الطبيعة»[1].

بعطف هذه الرؤية على التفسير يتّضح أن ما يرمي إليه الإمام من القول: إن تفسير القرآن ينبغي أن يكون معنوياً وأخلاقياً. هو أن لا تقف رحلة التفسير مع القرآن عند الظواهر، ولا يجمد مسارها عند الأهداف المتوسطة والمقاصد الفرعية، حتّى تلك التي تكون بمستوى إقامة العدل وتشييد حكم الجماعة الصالحة، فليست هذه أموراً مستقلة مطلوبة لذاتها، بل هي تراد لما بعدها، والغاية أو المقصد الأعلى يأتي من ورائها، كما ينبغي أن يكون الله (جل جلاله) حاضراً في كل لحظة من لحظاتها.

---

(1) صحيفة النور، ج16، ص39.

تقودنا هذه النتيجة إلى التمييز بين معنيين في مقولة «التفسير العرفاني» عند الإمام والتفريق بينها كما يلي:

الأول: تأتي كلمة عرفاني في بعض نصوص الإمام بمعنى معنوي وأخلاقي ومعرفي، كما هو الحال في مطالبته أن يكون تفسير القرآن تفسيراً عرفانياً. وعندئذٍ فليس المراد أن يكون العرفان منهجاً في مقابل المناهج الأخرى، بل يكون صفة تعمّ جميع المناهج التفسيرية؛ إذ ينبغي أن يُبَرز المعنى الأخلاقي وبعُد معرفة الله في كل جهد تفسيري، مهما كانت طبيعته والمقصد الذي يركز عليه، فالبعد المعنوي لا يغيب عن العقيدة والسياسية والمجتمع والحركة والاقتصاد والعلاقات الدولية، وهكذا إلى بقية المرافق والنظم والاهتمامات.

الثاني: يستخدم الإمام «التفسير العرفاني» في نصوص أخرى، ويعني به المعنى المنهجي الخاص الذي يضع المنهج العرفاني بإزاء مناهج التفسير الأخرى. فعندما تحدّث في مقدمة الدرس الأول من دروسه التفسيرية حول سورة «الحمد» عن تفاسير العرفاء نظير الشيخ الحاتمي محي الدين بن عربي (ت: 638هـ) وعبد الرزاق الكاشاني (من عرفاء القرن الهجري الثامن) والسلطان علي شاه (من عرفاء القرن الثالث عشر الهجري)، كان يقصد بالتفسير العرفاني معناه المنهجي الذي يضعه في مقابل مناهج أخرى، كالمنهج اللغوي والفلسفي والاجتماعي والحركي وهكذا.

كذلك عندما يتحدث في عرض واحد عن العرفاء والفلاسفة والمتكلمين والفقهاء واختلاف اتجاهاتهم في التفسير والتعاطي مع الآيات، فسماحته هنا يقصد الكلام عن التفسير العرفاني بوصفه منهجاً يلتزم به العرفاء بإزاء مناهج الفلاسفة والمتكلمين، ثم الفقهاء

والمحدّثين؛ حيث لا يخفي انحيازه إلى العرفاء والحكماء ولا يتحفظ في نقد الاتجاهات الظاهرية في التفسير[1]، وإن كان ذلك لا يعني «تنزيه جميع الفلاسفة مثلاً أو العرفاء كافة»[2] كما يقول.

3 ـ رفض الاتجاهات الأحادية

الشكوى من النَزعات التي يسقطها المفسّر على التفسير وهيمنة الاتجاهات الأُحادية على محتواه، هي أمر قديم تعود بواكيره إلى العهود الأولى لانبثاق التفسير الموسوعي. فالطوسي (ت: 460هـ) مثلاً نبّه للمسألة، وكان مما قاله في وصفها: «فإن الزجّاج والفرّاء ومن أشبههما من النحويّين أفرغوا وسعهم في ما يتعلّق بالأعراب والتصريف. ومفضل بن سلمة وغيره استكثروا من علم اللغة واشتقاق الألفاظ. والمتكلمين

---

(1) في تفسير آيات مثل قوله: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ (الحديد: 3)، وقوله: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (النور: 35)، وقوله ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ (الحديد: 4) يشير الإمام إلى اختلاف علماء الظاهر والفقهاء والمحدثين عن تفسير أهل المعرفة والباطن اختلافاً كلياً.

ينظر: آداب الصلاة، ص185. كما ينظر أيضاً في نقد الاتجاه الظاهري: ص148 ـ 155.

كما أكد في حديث مهم إلى مجموعة العلماء أوائل صيف 1983 على ضرورة البعد العرفاني لتلمس بعض حقائق القرآن، ينظر: صحيفة النور، ج17، ص266 ـ 267 وأيضاً: ج18، ص104 ـ 105.

ينظر أيضاً في الحديث عن العرفان كمنهج في مقابل المناهج الأخرى كتابه «الأربعون».

أما في تفسير سورة الحمد الذي بدأ به الإمام أوائل انتصار الثورة الإسلامية عام 1979، فقد تحدث أيضاً عن اختلاف مناهج العرفاء والفلاسفة والفقهاء في التفسير، بيد أنه ذكر أنه بصدد المصالحة بين هذه الاتجاهات؛ لأنها لا تعدو أن تكون لغات متعدّدة ومشارب مختلفة لحقيقة واحدة، وذلك في بادرة تعيد إلى الأذهان الطموح الصدرائي في التوفيق بين البرهان والبيان (القرآن) والعرفان عبر مشروع الحكمة المتعالية، كما سيأتي الحديث عن ذلك في فصل مستقل.

ينظر: تفسير سورة الحمد، ص175 فما بعد حيث يطرح الإمام هناك مشروعه للمصالحة. (بالفارسية).

(2) تفسير سورة الحمد، ص176 بالفارسية.

كأبي علي الجبائي وغيره صرفوا همّتهم إلى ما يتعلّق بالمعاني الكلامية. ومنهم من أضاف إلى ذلك الكلام في فنون علمه، فأدخل فيه ما يليق به من بسط فروع الفقه واختلاف الفقهاء كالبلخي وغيره»[1].

يلتقي أبو حيّان محمد بن يوسف الأندلسي (ت: 745هـ) مع الطوسي في نقد هذا الاتجاه الذي يُسقط على التفسير تفاصيل العلوم ممّا لا دخل له فيه، وهو يكتب: «كثيراً ما يشحَن المفسّرون تفاسيرهم عند ذكر الإعراب بعلل النحو، ودلائل مسائل أصول الفقه، ودلائل مسائل الفقه، ودلائل أصول الدين... وكذلك أيضاً ذكروا ما لا يصح من أسباب نزول، وأحاديث في الفضائل وحكايات لا تُناسب، وتواريخ إسرائيلية، ولا ينبغي ذكر هذا في علم التفسير»[2].

وممّن أنكر جرّ تفسير القرآن إلى النَزعات الأُحادية صدر الدين الشيرازي (ت: 1050هـ)؛ حيث حذّر من الإنجرار إلى «المجادلات الكلامية» وإلى «ترهات المتصوفة... وأقاويل المتفلسفة»[3]، ودعا بدلاً من ذلك إلى التدبّر في معاني الكتاب وتحرّي «مقاصده الأصلية من المعارف الإلهية، وأسرار المبدأ والمعاد، وعلم النفس، ومعرفة الروح وورودها إلى هذا العالم وردّها إلى أسفل سافلين، ثم عودها ورجوعها إلى باريها ومبقيها، إمَّا راضية مرضية إن آمنت وعملت الصالحات، أو ناكسة منكوسة محجوبة مظلمة، إذا جحدت وعملت السيّئات، وكيفية نشوء الآخرة من الدنيا، وأحوال القبر والبعث والحشر والنشر، إلى غير ذلك من المعارف التي هي الغرض الأصلي من إنزال الكُتب»[4].

(1) التبيان في تفسير القرآن، ج1، ص1.
(2) السيوطي، الإتقان، ج4، ص200.
(3) مفاتيح الغيب، ص6 ـ 7.
(4) تفسير القرآن الكريم، ج7، ص185 بإسقاط بعض العبارات من دون إخلال بالنقل.

ثُمَّ عاد يشدّد النكير على النَزعات اللغوية في التفسير، متهماً من ينصبها مقصداً لعلم التفسير ويجعلها غاية للكتاب بأنّه: ﴿كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾[1]؛ حيث كتب: «فمن لم يطّلع من القرآن، إلا على تفسير الألفاظ، وتبيين اللغات، ودقائق العربية وفنون الأدبية وعلم الفصاحة والبيان وعلم بدائع اللسان، وهو عند نفسه أنه من علم التفسير في شيء، وإن القرآن إنما أُنزل لتحصيل هذه المعارف الجزئية، فهو أحرى بهذا التمثيل»[2].

لا يريد الشيرازي ولا غيره من الناقدين إسقاط دور اللغة وبقية ما يحتاج إليه التفسير والمفسّر من علوم، إنما يقصد وضع هذه العلوم في إطار وظيفتها من أنّها بـ«درجة الخوادم والآلات لما هو بالحقيقة الثمرة والتمام، وما به كمال نوع الإنسان»[3]، وارجاعها إلى حجمها الحقيقي والطبيعي من أنها: «علوم جزئية يتوقّف عليها فهم حقائق القرآن»[4]، لا أنها هي المقصد حتّى أن بعضهم: «صرفوا أعمارهم في تحصيل الألفاظ والمباني وغرقت عقولهم في إدراك البيان والمعاني»[5]، في حين كان يكفيهم: «طرف يسير من كل فنّ منها، وجرعة قليلة من كل دنّ من دنّها، أخذاً للزاد وتعجيلاً لسفر المعاد»[6].

وممّن وجه نقده للاتجاهات الأُحادية في التفسير السيد الخوئي (ت: 1413هـ) خاصة مع ما توحيه هذه المحاولات من غلق محتوى القرآن على ما تختاره. وبتعبيرهِ أنَّ بعض هؤلاء راح يفسّر القرآن:

---

(1) الجمعة: 5.
(2) تفسير القرآن الكريم، ج7، ص185.
(3) المصدر نفسه، ج1، ص28.
(4) المصدر نفسه، مع تصرف طفيف جداً في صياغة أملاه السياق.
(5) المصدر نفسه، ج1، ص29.
(6) المصدر نفسه.

«من ناحية الأدب أو الاعراب، ويفسره الآخر من ناحية الفلسفة، وثالث من ناحية العلوم الحديثة، كأنَّ القرآن لم ينْزل إلا لهذه الناحية التي يختارها ذلك المفسّر، وتلك الوجهة التي يتوجّه إليها»[1].

ثُم حمل بعد ذلك على فريق آخر من المفسرين: «لا يوجد في كتبهم من التفسير إلا الشيء اليسير»[2].

من المفسرين المعاصرين أيضاً تعرّض الطباطبائي إلى هذه الظاهرة وصفاً ونقداً وتقويماً؛ حيث ذكر في وصفها أن كل صاحب اختصاص لوّن التفسير باختصاصه وأسقط عليه اهتماماته ونزعاته العلمية «فالنحوي أدرج المباحث النحوية كالزجّاج [ت: 310هـ] والواحدي [ت: 468هـ] وأبي حيّان [ت: 745هـ]، والأديب أورد المباحث البلاغية كالزمخشري [ت: 538هـ] في كشافه، والمتكلّم اهتمّ بالمباحث الكلامية كالفخر الرازي [ت: 606هـ] في تفسيره الكبير، والصوفي غاص في المباحث الصوفية كابن العربي [ت: 638هـ] وعبد الرزاق الكاشاني [من صوفية القرن الثامن] في تفسيرَيهما، والأخباريّ ملأ كتابه بالأحاديث كالثعلبي [ت: 426 أو 427] في تفسيره، والفقيه جاء بالمسائل الفقهية كالقرطبي [ت: 668هـ] في تفسيره. وقد خلط جماعة آخرون في تفاسيرهم بين العلوم المختلفة كما نشاهده في تفسير روح المعاني[3]، وروح البيان[4]، وتفسير النيسابوري[5]»[6].

---

(1) البيان في تفسير القرآن، ص21.
(2) المصدر نفسه.
(3) تأليف شهاب الدين محمود الآلوسي البغدادي، المتوفى سنة 1270هـ .
(4) تأليف إسماعيل حقي، المتوفى سنة 1137هـ .
(5) نظام الدين حسن القمي النيسابوري، المتوفى سنة 728هـ ، مؤلف «غرائب القرآن».
(6) القرآن في الإسلام، ص74 ـ 75.

عاد الطباطبائي لعرض هذه الاتجاهات والنَزعات في مقدّمة تفسيره «الميزان». بيد أن المهم هي عملية النقد والتقويم التي مارسها. فإجمالاً يسجل الطباطبائي، أن هذه الاتجاهات قدّمت لعلم التفسير خدمة تمثلت بـ «إخراجه من جُموده وإخضاعه للدرس والبحث»[1]. لكنها اشتركت جميعاً بخطأ كبير تمثّل في أن البحوث التي ساقها هؤلاء «حُمِلَت على القرآن حملاً، ولا تدلّ عليها الآيات»[2] ومن ثَمَّ فهي ليست من التفسير بل هي تطبيق.

يميّز الطباطبائي بين التفسير والتطبيق بأن الأول معناه تحرّي حقائق القرآن ومقاصده العالية واستيضاح معنى الآية وبيان مدلولها من خلال القرآن نفسه، عبر عملية التدبّر التي حثّ عليها القرآن، ومن خلال منهجية تفسير القرآن بالقرآن. أما التطبيق فيعني الانطلاق من البحث العلمي، أو الفلسفي، أو الفقهي، أو غير ذلك مما تتعرّض له الآية وصياغة النتيجة من خلال العلوم ذاتها، تم تحميلها على الآية[3]. والفرق بين الاثنين هو أنَّ الباحث يقول في معنى الآية «ما ذا يقول القرآن» وهذا هو التفسير، وبين أن يقول: «ماذا يجب أن نحمل عليه الآية»[4]، وهذا هو التطبيق.

انطلاقاً من هذا التميز وجّه الطباطبائي سهام نقده إلى أصحاب النَزعات والاتجاهات الأُحادية من محدّثين ومتكلّمين وفلاسفة ومتصوّفين، ثُم انتقل إلى العصر الحديث مشدّداً النكير على تلك النَزعات التي تأثّرت بالتقدّم العلمي في مضمار العلوم الطبيعية فألِفَت الحس ومالت إلى تأويل جميع أو أجل الحقائق الروحية والغيبية في

---

(1) المصدر نفسه، ص 75.
(2) المصدر نفسه، ص75.
(3) الميزان في تفسير القرآن، ج1، ص11.
(4) المصدر نفسه، ص 6.

القرآن على مقاييس القوانين المادية؛ لينتهي في تقويم هذه النَزعات والاتجاهات جميعاً، إلى القول: «وأنت بالتأمّل في جميع هذه المسالك المنقولة في التفسير تجد أن الجميع مشتركة في نقص وبئس النقص، وهو تحميل ما أنتجه الأبحاث العلمية أو الفلسفية من خارج، على مداليل الآيات، فتبدّل به التفسير تطبيقاً وسُمّي به التطبيق تفسيراً»[1].

ما دام الحديث قد انساق إلى الاتجاهات المعاصرة في التفسير وما تجاذبها من نزعات أُحادية، فمن المفيد أن نشير إلى النقد الذي وجّهه عدد من الباحثين القرآنيين إلى جانب الإفراط الذي انجرّ إليه التفسير المعاصر، من خلال إغراق القرآن بالبحوث الاجتماعية والحركية والثورية كردّ فعل على الاتجاهات العلمية المحضة والساكنة، وكمحاولة للاستجابة إلى متطلّبات الواقع؛ حيث كتب أحدهم: «حصل بعض الإفراط في هذا الجانب حيث راحت جميع المسائل تجرّ صوب القضايا الاجتماعية والثورية»[2].

ومن الطبيعي أن من حق الإنسان أن يبحث في القرآن عما يتّصل بالأبعاد الاجتماعية والتغييرية والثورية، والقرآن يضم هذه الأبعاد جزماً. لكنَّ المرفوض هو إغفال بقية الجوانب والجهات، وتحويل هذه الأبعاد إلى مقاصد عليا وغايات نهائية لكتاب الله، أو الزعم أنها تمثّل التفسير في حين أنّ أغلبها يدخل في التطبيق وفي مجال الاستفادة من القرآن بعيداً عن دائرة التفسير.

نقد الإمام للاتجاهات الأحادية

على ضوء هذه الخلفية النقدية العريضة، يسهل الانتقال إلى الفكر

(1) الميزان في تفسير القرآن، ج1، ص8.
(2) جواد علي كسار، وعي القرآن: مدارسة مع الشهيد بهشتي، ص40.

القرآني للإمام الخمينيّ في ما حمله من نقد مكثف للنَزعات الاسقاطية، ورفض للاتجاهات الأحادية، حتّى تلك التي تنتهي إلى المنهج العرفاني الذي لا يخفي الإمام انحيازه إليه مقارنة ببقية المناهج التفسيرية.

أ ـ الوصف

في نص طويل نسبياً يقدم الإمام وصفاً لنَزعات التفسير واختلاف ألوانه واتجاهاته، جاء فيه: «ليس تفسير القرآن بالمسألة التي يستطيع أمثالنا النهوض بها وأداء حقّها. ومع أن علماء الطراز الأول سواء من العامة أو الخاصة بادروا على مدار التأريخ الإسلامي إلى تصنيف كتب كثيرة في هذا المضمار ـ ومساعيهم مشكورة بلا ريب ـ إلا أنّ كل واحد منهم لم يزد على تفسير وجه من وجوه القرآن الكريم، ولم يكشف إلا عن صفحة من صفحاته، وفاقاً لتخصّصه واستناداً إلى الفنّ الذي كان بارزاً فيه. على أنّ ليس من المعلوم أنّ هذا الوجه كان قد تمّ بشكل كامل.

على سبيل المثال عمد العرفاء على مدى قرون إلى كتابة التفسير وفاقاً لطريقتهم التي هي طريقة أهل المعارف، كما هو الحال مع محيي الدين في بعض كتبه، وعبد الرزاق الكاشاني في «التأويلات»، والملا سلطان علي في تفسيره، وقد أجاد بعضهم في نطاق الفنّ الذي يتوفر عليه، بيد أن القرآن لا ينحصر بما كتبوه. ما قدّموه يمثّل بعض أوراق القرآن ووجوهه.

كما قام أيضاً طنطاوي وأمثاله، وكذلك قطب بتفسير القرآن بطريقة أخرى هي أيضاً ليست تفسيراً للقرآن بمعانيه كافّة، بل كانت تعبيراً عن وجه من الوجوه وأماطه اللثام عن بعد واحد.

لقد كان لكثير من المفسرين ـ من غير هاتين الطائفتين ـ تفاسير

أخرى، مثل «مجمع بياننا» [يعني به: مجمع البيان] الذي يعدّ تفسيراً حسناً جامعاً لأقوال العامة والخاصة.

إن حال هذه التفاسير التي صُنّفت كحال سابقاتها، فالقرآن ليس بالكتاب الذي نستطيع نحن أو غيرنا تدوين تفسير جامع له يليق بشأنه. إن علوم القرآن هي علوم أخرى ما وراء ما نفهمه. نحن نفهم صورة من صور كتاب الله وصفحة من صفحاته، أما الباقي فيحتاج إلى تفسير أهل العصمة المعلّمون بتعليم رسول الله»[1].

من الواضح أن الإمام يعيد بروز التنويعات في التفسير إلى اختلاف الاختصاص الذي ينطلق منه المفسّر، فالتفسير يكتسب لون صاحبه المعرفي ويتلوّن باختصاصه، ويسقط عليه اهتماماته. فابن عربي وأضرابه أسقطوا عليه ثقافة أهل المعرفة وتناولوه عبر طريقتهم، وطنطاوي جوهري تناوله انطلاقاً من البعد العلمي الحديث، وسيد قطب انطلاقاً من البعد الاجتماعي الحركي وهكذا.

المهم أن هذا النص للإمام لا يسجّل إدانة لهذه الألوان من التفسير التي تكتسب صبغة صاحبها واختصاصه، بل يرى فيه جهوداً محمودة، استطاعت أن تميط اللثام عن بُعد من أبعاد القرآن. وهذا هو تقييمه لها؛ إذ هي لا تدخل في نطاق التفسير الشامل، بل هي تفاسير أُحادية الجانب. وهذا هو عيبها. على أن في النص إشارة لحدّين في التفسير أحدهما يستوعب الجهد الإنساني بمختلف ألوانه ومراتبه، ثم يأتي الحدّ الثاني الذي يحتاج فيه الإنسان إلى مرجعية أهل البيت (ع).

في نص آخر جاء بعد حوالي خمس سنوات من النص السابق،

---

(1) تفسير سورة الحمد، ص93 ـ 95 بالفارسية. ينظر أيضاً: منهجية الثورة الإسلامية، 93 ـ 94 بالعربية.

عرض الإمام للظاهرة ذاتها، حاملاً تنوّع الاتجاهات على تنوّع الاختصاصات من جهة، وعلى طبيعة القرآن من جهة أخرى؛ حيث يعدّ كتاب الله مائدة مفتوحة للجميع تحوي جميع المعارف والمعاني يأخذ كل واحد نصيبه منها على قدر استعداده الفكري وسعته الوجودية، ليدلل على أن ذلك من مظاهر الرحمة للإنسان. يقول الإمام: «القرآن كتاب لا يصحّ الحديث عنه من خلال هذه الألسن اللكنة البكماء. القرآن مائدة ممتدّة من الأزل إلى الأبد يستفيد منها جميع فئات البشر وطبقاتهم، وبمقدورهم ذلك. لكن غاية ما هناك أن كل فئة لها مسلك خاص تستند إليه في الاستفادة. فالفلاسفة يرتكزون إلى مسائل الإسلام الفلسفية، والعرفاء إلى مسائل الإسلام العرفانية، والفقهاء إلى مسائل الإسلام الفقهية، والسياسيون يرتكزون إلى مسائل الإسلام السياسية والاجتماعية. إلا أنّ الإسلام يبقى هو كل شيء، والقرآن هو كل شيء [وليس بعداً من هذه الأبعاد]، فالقرآن رحمة للبشرية كافة»[1].

النص يفسّر التنوّع تفسيراً إيجابياً على أسس موضوعية، لا يمكن إنكارها، تعود إلى اختلاف الاستعدادات الإدراكية وإلى تفاوت مناهج العلم والمعرفة وتباين الشواغل والاهتمامات عند كل فئة. والقرآن بطبيعته يستجيب لهذا التنوّع، مع ملاحظة في التقويم تُفيد أن القرآن لا يقتصر على أي بعدٍ من الأبعاد المذكورة، ولا ينحصر تفسيره في تلك الاتجاهات الأُحادية.

ثَمَّ في النص أيضاً لمحة مهمة لا استطيع التمادي في تحليلها أو تضخيم مدلولها. فقول الإمام في مفتتح النص: «القرآن كتاب، لا يمكن الحديث عنه من خلال هذه الألسن اللكنة البكماء» ربما فيه إشارة لنظرية في القراءة والتفسير شاعت في الثقافة الحديثة، تُفيد أن الإنسان لا يقدِم

---

(1) صحيفة النور، ج19، ص82.

على قراءة النص وهو خالي الوفاض من أي شيء، حتّى من مسبقاته الذهنية ومسلّماته الثابتة، فضلاً عن معارفه الأخرى. فالنص يستجيب للقارئ على ضوء خلفيته ومسلّماته وسوابقه الذهنية. ومن ثَم، فإن إدراك الفيلسوف للنص القرآني يختلف مع إدراك العارف وإدراك المتكلّم واللغوي المشحون بمدلولات اللغة، وإدراك هؤلاء يختلف عن إدراك الإنسان غير المتعلّم، وذلك تبعاً للتفاوت القائم في خلفية كل واحد من هؤلاء وطبيعة ما يتبنّاه وينطلق منه من مسلّمات[1].

النص الخمينيّ يومئ إلى هذا المعنى ببيان واضح وهو يؤكّد، أنه لا يمكن الحديث عن القرآن بلسان أبكم، ومن دون حصيلة ومبان محدّدة. يؤكّد هذه الدلالة ويرسّخها أكثر النصوص الخمينيّة الأخرى التي تنعطف على هذا النص. من ذلك ما صرّح به الإمام مرّات من أن: «حظ كل إنسان من حقائق القرآن هو على قدر فهمه»[2]. وإن كلّ إنسان يستفيد من مائدة القرآن «بقدر استعداده»[3]، وعلى نحو أوضح، قوله: «إن الباعث إلى نزول هذا الكتاب المقدّس والهدف من بعثة النبي الأكرم، هو أن يكون هذا الكتاب بمتناول الجميع؛ بحيث يستفيد منه كل واحد بحسب سعته الوجودية والفكرية»[4].

فهذه النصوص تدلّ على أن كل إنسان يستفيد على قدر خلفيته، ما يعني أن الإنسان لا يتحرّك صوب القرآن خالياً من أي

---

(1) يركّز الاتجاه الموضوعي في التفسير على أهمية انفتاح المفسر على المعرفة البشرية، بل أهمية استقصاء موقفها واستيعابه بالنسبة إلى الموضوع المدروس، ثم ينتقل إلى القرآن يستنطقه. بيد أنه يحذّر من إسقاط هذه المعرفة على القرآن وصبغ مدلولاته بلونها. ينظر: المدرسة القرآنية، السيد محمد باقر الصدر، ص19 ومواضع أخرى. أيضاً التفسير الموضوعي للقرآن المجيد، جوادي آملي، ج1، ص74 بالفارسية.

(2) شرح حديث العقل والجهل، ص38 بالفارسية.

(3) صحيفة النور، ج14، ص251 بالفارسية.

(4) المصدر نفسه، ص 252.

شيء، بل لديه حصيلة مسبقة من خلالها وعلى قدرها يستفيد، كما أن عملية الفهم تخضع لمبانٍ متعدّدة وتستمد من مصادر معرفية وسيعة.

أجل، يمكن أن تكون هذه الحصيلة خاطئة أو جزءاً منها مبنىً ومحتوىً، فيبرز الخطأ في المعرفة المستفادة. كما قد يندفع الإنسان لتلوين القرآن كله بخلفيته العلمية والمنهجية، وحصره عبر قناته المعرفية، من خلال عملية التحميل والاختزال. وهما منحيان يعرض لهما الإمام بالنقد.

ب ـ النقد والتقويم

تتخطى نصوص الإمام دائرة الوصف إلى النقد والتقويم. ففي الإطار النقدي يرفض الإمام أن يتحوّل القرآن الكريم عند المفسرين إلى كتاب علوم محضة كالفقه والتاريخ واللغة والفلسفة والعرفان وما إلى ذلك. فإن القرآن وإن احتوى هذه الأبعاد جميعاً، إلا أنه من جهة لم يجمد على واحد منها، كما أنه لم يقصدها في نفسها كما هو شأن الكتب المختصّة بهذه العلوم، إنما باعثه إلى ذلك مقصد أعلى يأتي من ورائها جميعاً.

عن قصص القرآن مثلاً يقول الإمام: «إنّ جميع القصص المذكورة في القرآن ـ وقد كرّرت أحياناً ـ إنما جاءت لمسألة مهمة؛ إذ أن هدفها توجيه الناس، والقصد منها هو التهذيب»[1] لا الجانب القصصي أو التاريخي أو الأدبي الفني حتّى يستغرق التفسير نفسه في هذه الأمور، لاهياً عن المقصد المطلوب.

في امتداد النص ذاته يعرض الإمام إلى الجانب الفقهي، فيضيف:

---

(1) المصدر نفسه، ج16، ص9.

«ليس القرآن كتاب أحكام، بل هو يتوفّر على ذكر كليات الأحكام وأصولها. فالقرآن كتاب دعوة وكتاب إصلاح مجتمع»[1]. ممّا يعني أنه لا يليق بحركة التفسير، أن تقف عند حدود الفقه أو تضخّم جانب الأحكام، غافلةً عن المقصد الأعلى الذي جاء من أجله القرآن كلُّه، بما في ذلك ما يتضمّنه من أحكام وتشريعات.

وعلى ضوء هذا الاتجاه، يقدّم الإمام تفسيراً آخر للقصص القرآني وتكرار القرآن لهذه القصص، يخرج به عن شواغل الكتابة التاريخية، بحكم أن القرآن ليس كتاب تاريخ، كما يقول الإمام: «ليس القرآن كتاب تاريخ، ولو كان كذلك لأمكن كتابة القصة فيه، وأكثر ما يتوفّر عليه كتاب التاريخ هو كتابة القصة مرّة واحدة لا أكثر. أما كتاب الأخلاق، فينبغي أن يتضمّن التكرار. فمن يكون مقصده أن يعلِّم الناس الأخلاق، ينبغي له أن يقول ويقول ويقول، حتّى تنفذ إلى عقولهم، وإلا فإنّ ـ الحالة الأخلاقية ـ لا تستقيم وتصلح بمحض ذكر الأمر مرّة واحدة»[2]. نتيجة هذه النظرة التي ترفع القرآن عن الشأن التاريخي إلى الشأن الأخلاقي، يقدّم الإمام تفسيراً جديداً لتكرّر القصص القرآني منظوراً إليه من زاوية بناء الإنسان. فمنهج بناء الإنسان وإعداده يملي التعدد، وعندئذ لا يكون الأمر تكراراً، بل هو حاجة تفرضها الذات الإنسانية ومتطلّباتها في مستويات عدّة، من البناء: «إن واحدة من النقاط البارزة في القرآن الكريم ما نراه من احتوائه على المكرّرات. هذه ليست مكرّرات بل هي طبيعة بناء الإنسان، فأمّا صفحة تفتحها، فيها دعوة إلى التقوى وإلى ـ الخصال ـ الحسنة وما إلى ذلك. ثم تفتح صفحة أخرى فتجد قصة موسى وقصة إبراهيم وقد ذُكرتا مرّات عديدة. القرآن لا يهدف من ذلك إلى سرد القصة؛ بحيث يكفي أن يذكرها مرّة واحدة.

---

(1) المصدر نفسه.
(2) المصدر نفسه، ج17، ص221.

إنَّ الأجانب لا يعرفون القرآن ولا يفهمونه؛ لذلك يقولون كان من الأفضل أن يكون موزعاً على أبواب، وتحت كل باب كلمة محدّدة. لقد جاء القرآن لبناء الإنسان، وهذه المهمة لا يكفي في تحقّقها أن يقال الكلام مرة واحدة وحسب»[1].

ما نفهمه من نفي الإمام للاتجاهات الأحادية في التفسير هو ليس نفي وجود هذه الأبعاد في القرآن، أو الدعوة إلى عدم تسليط الضوء عليها، إنما يعترض سماحته على استغراق التفسير فيها، وغفلته عن المقصد الكامن وراءها. في نص ذي دلالة يقول الإمام أواخر عام 1979: «ليس القرآن كتاب طبّ، ولا كتاب فلسفة ولا كتاب فقه، ولا كتاباً لسائر العلوم الأخرى»[2] ليوضّح ما يريده من وراء هذا النفي، بقوله: «القرآن كتاب لبناء الإنسان. . . وإذا ما طالع إنسان القرآن على نحو صحيح، يجد أن كل ما هو موجود في القرآن موجودٍ من خلال بعده الإلهي، وكل ما عرض له القرآن عرضه من الزاوية الأُلوهية. إن في القرآن كل شيء لكن من خلال بعده الأُلوهي»[3].

فليس الإلغاء هو الهدف، بل التنبيه إلى الصيغة الأُلوهية وإلى المقصد الأعلى الماثل ببناء الإنسان، وتعريفه بخالقه، ثمّ «سوق جميع الموجودات هنا، والإنسانية جمعاء صوب الله تبارك وتعالى»[4].

انطلاقاً من هذا المنظور الذي تشطّ فيه حركة التفسير عن المقصد الأساس، وتندفع إلى اهتمامات فرعية وجزئية تملأ المساحة وتغيّب

---

(1) المصدر نفسه.
(2) المصدر نفسه، ج8، ص8.
(3) المصدر نفسه، ج8، ص8.
(4) المصدر نفسه.

المقصد، بادر الإمام في وقت مبكر يعود إلى ما قبل ستين عاماً من الآن، إلى نقد الاتجاهات الأُحادية من لغوية وتاريخية وإعجازية. وهو يطلق صيحة مدوّية تهدف إلى إعادة حركة التفسير إلى مسارها الصحيح، حين كتب: «ليس صاحب هذا الكتاب هو السكاكي والشيخ ليكون مقصده هو جهات البلاغة والفصاحة. كما أنه ليس سيبويه والخليل، حتّى يكون منظوره جهات النحو والصرف. ولا المسعودي وابن خلّكان حتّى يبحث حول تاريخ العالم. كما أنّ هذا الكتاب ليس كعصى موسى ويده البيضاء أو روح عيسى الذي يحيي الموتى ليكون كتاباً للإعجاز فقط والدلالة على صدق النبي الأكرم، بل إنَّ هذه الصحيفة الإلهية هي كتاب إحياء القلوب بحياة العلم والمعارف الإلهية الأبدية، هو كتاب الله يدعو إلى شؤونه الإلهية جلّ وعلا؛ لذا ينبغي بالمفسّر أن يُعلّم الناس الشؤون الإلهية، كما ينبغي بالناس أن يرجعوا إليه لتعلّم الشؤون الإلهية، لكي تتحقّق الاستفادة منه ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾[1]».

ثم يربط سماحته بين تنكّب حركة التفسير عن مسارها، وبين آخر الآية بكلام موجع، يقول فيه: «أيّ خسارة أعظم من أن نقرأ الكتاب الإلهي ثلاثين أو أربعين سنة، ونراجع التفاسير، ثُم نبقى مع ذلك محرومين من مقاصده!»[2].

إشكالية مزدوجة

من الوجهة المنهجيّة التي ترتبط بمباني الفهم ومرتكزاته، ليس من الصعب أن نتبيّن انحياز الإمام إلى العرفان، كمنهج في المعرفة وطريقة

(1) الإسراء: 82.

(2) آداب الصلاة، ص94 ـ 95؛ منهجية الثورة الإسلامية، ص101.

في التفكير، وأسلوب في إدراك الإسلام وفهمه بشكل عام، ووسيلة للتعاطي مع القرآن خاصّة. فمن يرى أن العرفان[1] هو أعظم معجزات القرآن: «إن أعظم معجزة لهذا ـ الكتاب العزيز ـ وأكبرها هي المسائل العرفانية التي لم يكن لها سابق وجود عند فلاسفة اليونان. . . وإن المسائل العرفانية على النحو الموجود في القرآن لا وجود لها في كتاب آخر، وهذه من معجزة الرسول الأكرم»[2]. ومن يرى أن البعثة النبوية أحدثت بنُزول القرآن «تحوّلاً علمياً ـ عرفانياً في العالم استبدل الفلسفات اليونانية الجامدة. . . إلى عرفان عيني وشهود واقعي بالنسبة إلى أرباب الشهود»[3]. ومن يرى أن القرآن «عَرَض لكل ما عرض له انطلاقاً من البعد الأُلوهي»[4]. ومن يرى أن «اتّصال المعنى بالماديات وانعكاس المعنوية في جميع جهات المادية، هو من خصوصيات القرآن»[5]؛ من يرى ذلك كله ويتبنّاه من الطبيعي أن يشترط أن تكتسب التفاسير جميعاً الطابع المعنوي، وأن يكون تفسير القرآن لديه تفسيراً معنوياً أخلاقياً. كما من الطبيعي أن يتبنّى المنهج العرفاني وينحاز إليه بإزاء المناهج الأُخر، وأن يَنصب الذوق العرفاني شرطاً لإدراك القرآن، فمع «فقدان الذوق العرفاني لا يحصل الإدراك المطلوب»[6] خاصّة في مثل قوله (سبحانه): ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾[7]. أجل، بمقدور البحث

---

(1) بالمعنى الأعم الذي يشمل معرفة المبدأ والمعاد والسير في ما بينهما، مع التركيز خاصة على معرفة الله ذاتاً وأسماءً وصفاتاً وأفعالاً، وتقديم شأن المعرفة الأنفسية على المعرفة الآفاقية.

(2) جلوه هاى رحماني (معالم رحمانية)، ص24 بالفارسية.

(3) صحيفة النور، ج17، ص250.

(4) المصدر نفسه، ج8، ص8.

(5) المصدر نفسه، ج17، ص252.

(6) المصدر نفسه، ج17، ص266.

(7) النجم: 8 ـ 9.

التفسيري الفلسفي، بل حتّى العرفان النظري أن يسهم في إضاءة بعض جوانب المعنى، لكن الإدراك الأعمق يتوقّف على الذوق العرفاني والشهود العيني التحقّقي المباشر.

يضعنا تبنّي الإمام للمنهج العرفاني والفلسفي أو العرفاني ـ الفلسفي، كما ركبته مدرسة الحكمة المتعالية لحكيم شيراز، أمام إشكالية ذات شقين هما:

أولاً: هل يعني تبنّي الإمام إبطال مشروعية بقية المناهج المعرفية والتفسيرية؟

ثانياً: ألا يعني هذا التبنّي الهبوط إلى هوة الاتجاهات الأُحادية، والإمام بصدد نقدها؟ فالمنهج العرفاني هو اتجاه في مقابل الاتجاهات الأخرى، ومن ثَم سيجر التفسير إلى الأُحادية التي يتم نقدها على هذا الصعيد.

لم أعثر خلال البحث في تراث الإمام المكتوب والشفهي، على ما يفيد إلغاء مشروعية المناهج الأخرى، سواء على مستوى المعرفة بمعناها العام الذي ينصبُّ على فهم الإسلام بأكمله، أو على مستوى فهم القرآن خاصّة. فمع أن بعض كتب الإمام تعود إلى مرحلة الشباب المبكّر وإلى ما قبل سبعة عقود من الآن، كما في «شرح دعاء السحر»[1] و«مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية»[2] و«الأربعون حديثاً»[3] و«سرّ الصلاة»[4] و«آداب الصلاة»[5]، إلا أنه لم يخدش مشروعية المناهج الأخرى فضلاً عن أصحابها.

---

(1) انتهى من تأليفه عام 1347هـ.

(2) انتهى من تأليفه 25 شوال 1349هـ.

(3) انتهى من تأليفه 4 محرم 1358هـ.

(4) انتهى من تأليفه 21 ربيع الأول

(5) انتهى من تأليفه 2 ربيع الثاني 1361هـ.

أجل، في بعضها دعوة إلى عدم إنكار مقامات أهل الله، ودفاع عن طريقة أهل المعرفة وتوجيه متبنّياتهم من خلال القرآن والحديث، من دون أن يكون هدف ذلك «ترويج دراسة الفلسفة التقليدية أو العرفان التقليدي، بل المقصود دفع إخواني المؤمنين خاصّة أهل العلم نحو معارف أهل البيت (ع)، وحثّهم على قراءة القرآن وعدم نسيانه والابتعاد عنه»[1]. وفي أغلبها شكوى وعتاب وأحياناً نقد لمن ينكر المنهج العرفاي ويصِمَه بهذه التهمة وتلك[2]، ليرسو نهاية المطاف على نتيجة تؤمن بمشروعية أصل طريقة الفلاسفة والعرفاء والفقهاء كمناهج ثلاثة يتحرك كل واحد منها في إطار دائرته الخاصة. يقول: «لا يحق لأحد من العلماء في هذه العلوم الثلاثة أن يطعن في الآخر، ولا ينبغي للإنسان إذا جهل علماً أن يكذّبه ويتطاول على صاحبه»[3]، من دون أن يعني ذلك «تنزيهاً لجميع الفلاسفة أو كل العرفاء أو الفقهاء كافة»[4].

مع وعي الإمام لطبيعة الصراع الذي نشب ولا يزال في أروقة الفكر القرآني؛ حيث انقسمت الساحة إلى تيارات، أبرزها تياران؛ أحدهما يقف على رأسه طائفة من الفلاسفة والعرفاء ويرمي الآخر بالقشرية، والثاني يقف على رأسه طائفة من المتكلمين والمحدّثين

(1) الأربعون حديثاً، الترجمة العربية، ص600.

(2) ينظر مثلاً: الأربعون حديثاً، ص190. كذلك قوله: «يزعم بعض علماء الظاهر ـ الفقهاء ـ إن العلوم العقلية والباطنية والمعارف الإلهية من الكفر والزندقة». المصدر، ص354، الترجمة العربية. كما ينظر أيضاً: آداب الصلاة، مواضع متعدّدة، منها ص166، 168.
ربما كان الأوضح من ذلك كله، قوله: «وأوصيك أيها الأخ الأعز، أن لا تسيء الظن بهؤلاء العرفاء والحكماء الذين كثير منهم من خلّص شيعة علي بن أبي طالب وأولاده المعصومين (ع)... وإياك أن تقول عليهم قولاً منكراً». الإمام الخمينيّ، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، مطبعة مؤسسة نشر آثار الإمام، ص36. وسيأتي تفصيل الكلام في هذه المسألة في بحوث الفصل السابع إن شاء الله.

(3) الأربعون حديثاً، ص355 الترجمة العربية.

(4) تفسير سورة الحمد، ص176.

والفقهاء ويرمي الأول بالكفر والزندقة أو بالزيغ والتبديع، إلا أن الإمام يسعى للتخفيف من وطأة هذا الاستقطاب، عبر وسائل متعدّدة أبرزها عدم ضرب شرعية أي واحد منهما، وتصحيح مسار عمل كل تيار لكن في إطار مبانيه ومنطقة عمله وفي نطاق مرتبة الفهم التي تتّسق ومرتكزاته. في واحد من أقدم النصوص نقرأ للإمام قوله على هذا الصعيد: «ينبغي أن يُعلم أن هذه المعارف، بدءاً من معرفة الذّات حتّى معرفة الأفعال، قد ذُكرت في هذا الكتاب الإلهي الجامع بصيغة، بحيث تدركها كل طبقة على قدر استعدادها. فآيات التوحيد الشريفة خاصة توحيد الأفعال، قد فسّرها علماء الظاهر والمحدّثون والفقهاء ـ رضوان الله عليهم ـ وبيّنوها بشكل يختلف كلياً ويتباين مع تفسير أهل المعرفة وعلماء الباطن لها. والكاتب [يعني نفسه] يعدّ كلا التفسيرين صحيح في محلّه»[1].

ثَمَّ نصوص أُخر سيأتي عرضها لاحقاً، تلتقي في الدلالة ذاتها، لتفيد أن الإمام بتبنّيه الفلسفة والعرفان، لا يصادر مشروعية المناهج الأخرى، بل الأهم أنه تحرّك أوائل العقد الأخير من عمره باتجاه مشروع مصالحة بين أبرز ثلاث منهجيات تتقاسم المعرفة الإسلامية متمثّلة بطرق الفلاسفة والعرفاء والفقهاء انطلاقاً من التفسير ذاته، في محاولة تُعيد إلى الأذهان طموحات المشروع الصدرائي على هذا الصعيد.

أما بالنسبة إلى الشقّ الثاني من الإشكالية، فقد مرَّ أن العرفان يُطلق عند الإمام مرّة ويراد منه صفة تصبغ التفسير بجميع اتجاهاته بالطابع المعنوي والأخلاقي. وعندئذ، فهو ليس قسماً في مقابل بقية الأقسام ولا اتجاهاً بإزاء الاتجاهات الأخرى، بل هو قسيم لها بأجمعها. وهنا لا مشكلة، ولا موضع للإشكالية المطروحة. وعندما يطالب الإمام حركة

(1) آداب الصلاة، ص185 بالفارسية.

التفسير أن تكون ذات طابع معنوي أخلاقي أو عرفاني فهو يعني العرفان بمعناه العام.

أما المعنى الثاني فهو الذي يكون فيه العرفان منهجاً بإزاء بقية المناهج التفسيرية، وعندئذ تنبثق الإشكالية ويكون لها موقعها المعقول. الحقيقة الناصعة التي نتبيّنها من النصوص أن الإمام نفسه لا يألو جهداً في نقد المنهج العرفاني، إذا تحوّل إلى اتجاه أُحادي ونزعة متضخمة على حساب الأبعاد والمكونات الأخرى، تماماً كما يفعل مع البقية. يقول في نص له دلالة على الإشكالية بشقّيها: «لقد مرّت علينا أزمنة كانت فيها طائفة من الفلاسفة والعرفاء والمتكلمين وأمثال ذلك تسعى وراء الجهات المعنوية. فقد أخذ هؤلاء بُعد المعنويات كل واحد بقدر إدراكه، وخطّئوا القشريين. عَدّت هذه الطوائف كل ما عداها قشرياً وقامت بتخطئته، حتّى أنها عندما بادرت إلى تفسير القرآن عطفت أكثر الآيات ـ إن لم يكن كلها ـ صوب تلك الجهات العرفانية والفلسفية والمعنوية، وغفلت بشكل تام عن الحياة الدنيوية وعن الجهات التي تمسّ إليها الحاجة هنا، وأهملت ضروب التربية التي ينبغي لها أن تتم في هذه الحياة.

لقد توجّه أولئك بحسب اختلاف مسالكهم ،نحو المعاني تلك التي تأتي أرفع من إدراك عامة الناس ـ مثلاً ـ ثم عمدوا إلى تخطئة كل مَن سواهم.

في هذا العصر وفي الأوان ذاته بادرت مجموعة أخرى من المشتغلين بالأمور الفقهية والتعبدية إلى تخطئة أولئك، مع أن هذين الأسلوبَين كانا كلاهما خلاف الواقع.

فهؤلاء حصروا الإسلام بالأحكام الفرعية، وأولئك حصروه بالأمور المعنوية وبما فوق الطبيعة. أولئك يظنّون أن ما فوق الطبيعة هو

كل شيء، وهؤلاء يظنّون أن أحكام الطبيعة والفقه الإسلامي هو كل ما موجود، وما عداه لا شيء»[1].

نصٌ كثيف الدلالات، مركّز في معناه، واضح في منطوقه لا إبهام فيه. يعالج الإشكالية المثارة بشقّيها على نحو واف. فالإمام لا يؤمن بلغة النفي والإلغاء بين مناهج المعرفة الإسلامية، كما لا يوفّر المنهج العرفاني والفلسفي في التفسير من النقد إذا ما أسرف وتطرف.

على المنوال ذاته وبعد عامين من تأريخ النص السابق عاد الإمام إلى عرض المسألة نفسها، لكن من دون طرح الاستقطاب بين المناهج المختلفة، إنما ركّز هذه المرّة على اختزال منهج العرفاء للقرآن بالمعاني العرفانية وحدها، وإهمال بقية الأبعاد. قال سماحته في نص نقدي يعود إلى أواخر عام 1979 : «كنّا في مدّة مُبتلون بطبقة من الناس، وبطبقة من أهل العلم ينظرون إلى الإسلام من ذلك الطرف. يؤمن العرفاء بالإسلام ويرتضونه، بيد أنهم يرجعون المسائل كلها إلى تلك المعاني العرفانية، ولا يذعنون إلى المسائل اليومية المعاصرة، فحتى لو جاءت آية أو رواية في الجهاد يحملونها على جهاد النفس، يصوِّرون للإسلام صورة أخرى غير صورته الواقعية الشاملة، التي تحوي جميع الأبعاد. قلت إننا لمدّة من الوقت كنا مُبتلون بأولئك. طبيعي هم أُناس صالحون، لكنّهم ينظرون إلى الإسلام من زاوية واحدة، ومن خلال بُعد واحد»[2].

إن الإمعان ببُعد واحد وتضخيم اتجاه بعينه على حساب تعطيل بقية الأبعاد، يفضي إلى استقطاب سلبي وإثارة ردود متطرفة بالاتجاه المعاكس. وحين يتم التركيز على الجانب العرفاني على نحو مضخّم،

(1) صحيفة النور، ج1، ص235.
(2) المصدر نفسه، ج10، ص124.

فمن المتوقّع أن تبرز ردود فعل متطرّفة تستهين بالجانب المعنوي وتهمّشه وربما تلغيه لحساب تضخيم الجانب المادي.

هذا الاستقطاب السلبيّ الناشئ عن تضخّم بُعد من الأبعاد والتركيز المفرط على اتجاه معيّن من اتجاهات التفسير، هو الاتجاه العرفاني بالتحديد، هو الذي دفع الإمام إلى تحليل الحالة ونقدها في نص مطوّل، قال فيه: «مع الأسف ابتلينا في فترتَين زمنيتَين بطائفتَين، ففي وقت كنا مُبتلون بجماعة عندما تنظر إلى القرآن وتفسّره تعمد إلى تأويله؛ إذ هي لا تعتني أساساً بجهته المادية وببُعده الدنيوي، بل هي ترجعه بأجمعه إلى ضرب من المعنويات حتّى القتال. فعندما يذكر القرآن القتال؛ القتال مع المشركين، يبادر أولئك إلى تأويله إلى قتال النفس. هم يؤوّلون الأشياء التي لها علاقة بالحياة الدنيوية إلى المعنويات.

لقد أدرك أولئك بُعداً من القرآن هو بعده المعنوي، لكن بشكل ناقص. فهم تعاطوا مع بُعد القرآن المعنوي وأرجعوا إليه جميع الجهات. ثُم ابتُلينا بعد ذلك بردّ فعل على الاتجاه الأول، هو الموجود الآن؛ حيث تجسّد هذا المعنى منذ مدة. فبإزاء تلك الطائفة التي تُؤوّل القرآن والحديث إلى ما وراء الطبيعة، وتهمل الحياة الدنيا تماماً، وما له صلة بالحكومة الإسلامية وبالأبعاد التي تمسّ الحياة، نرى أن الطائفة الثانية تفعل العكس؛ إذ هي تضحّي بالمعنويات أمام الماديات.

أولئك ضحّوا بالماديات فداءً للمعنويات، وهؤلاء ضحّوا بالمعنويات فداءً للماديات؛ إذ تراهم يعمدون إلى كل آية تصل أيديهم إليها فيوجهونها بأمر دنيوي ما استطاعوا، وكأنّ لا شيء وراء الدنيا.

أما أولئك، فكأنّ في نظرهم لا شيء ما وراء عالم الغيب. إن كلام أولئك صحيح في حدودهم وبحسب ما عندهم. أما هؤلاء فعقيدتهم في ما يطرحونه من مسائل أنه لا شيء ـ ولا خبر ـ ما وراء هذا العالم

[الطبيعي]، فيضحّون بجميع المسائل في سبيل هذا العالم»[1].

بالإضافة إلى ما يحظى به هذا النص من أهمية في نقد الاتجاه العرفاني حين يُراد له أن يكون اتجاهاً ملغياً لسائر الاتجاهات، فهو يتوجّه بالنقد أيضاً إلى نقد اتجاه آخر من الاتجاهات الأُحادية - بل لِنَقُل الإسقاطية أو التحميلية على نحو أدقّ - هو الاتجاه الطبيعي الذي يعطي الأصالة في الوجود للمادة وخواصّها المحسوسة، ويألف العلوم الناتجة عنها، ثم يعمد إلى تأويل كُبريات حقائق القرآن الغيبية والمعنوية، بما لا يخرج عن مألوف القوانين المادية ولا يصطدم معها.

خلاصة القول: إن الإمام لا يتوانى عن نقد الاتجاهات الأحادية في التفسير مهما كانت منطلقاتها، مركّزاً في النقد على زوايا عدَّة، منها:

1 - عدم العناية بمقصد أو مقاصد القرآن، والانهماك ببحوث فرعية وتفصيلات ثانوية بعيدة عن مقصد صاحب الكتاب أو خارجه عنه أساساً.

2 - اعتماد التفسير العرفاني كاتجاه أُحادي، وعدم الاعتناء بالأمور الدنيوية والمادية أو بالعكس.

3 - الاستناد إلى اتجاه أو منهج واحد في التفسير، وتكفير البقية أو تفسيقهم.

4 - الجمود على الظواهر اللغوية وأوائل المفهومات، وعدم الغوص في المراتب التالية لمعاني القرآن[2].

---

(1) المصدر نفسه، ج10، ص274.

(2) ينظر: الإمام الخميني، قرآن وتفسير (الإمام الخميني القرآن والتفسير)، حيدر علوي نجاد، مجلة بحوث قرآنية، المزدوج 19 - 20 خريف وصيف 1999، ص124 - 163 بالفارسية.

هناك أيضاً زوايا نقدية أخرى عرض لها الإمام نستوفي الحديث عنها في الفصل القادم، الذي يتناول التفسير بالرأي بإذن الله.

4 ـ الموقف من التراث التفسيري

تتعدّد شواغل النص الخمينيّ وإيحاءاته على هذا الصعيد، فتارة يواجهنا الإمام بمثل قوله: «ليس تفسير القرآن بالمسألة التي يستطيع أمثالنا أن يُوفيها حقها»[1]، وأخرى يسجّل: «بحسب عقيدة الكاتب، فإنه لم يدوّن تفسير لكتاب الله حتّى الآن»[2]، وتارة ثالثة يطلق الحسرات المريرة وهو يتأسف على الفرصة التي فاتت ولم يستطع من خُوطب بالقرآن أن يتصدّى لتفسيره، ويقول: «هذه من المرارات التي ينبغي أن تصحبنا إلى القبر»[3]. ثم يضيف بعد توضيح: «على ضوء ما مرّ، ينبغي أن نبرز أسفنا لهذه الأمور؛ حيث بقينا عاجزين على أن ننال القرآن. إن هذه التفاسير التي دُوّنت حول القرآن من البداية حتّى الآن، هي ليست تفسيراً للقرآن»[4].

هكذا تُوحي هذه النصوص ـ وثَمَّ غيرها ـ وكأن الإمام يفتح النار على حركة التفسير برمّتها ويضعها في دائرة الاستفهام، فهل يعني ذلك:

أولاً: الطعن بمشروعية عملية التفسير نفسها واتخاذ موقف مناهض منها بالكامل، على اعتبار «إنما يعرف القرآن من خُوطب به»، ومن ثَم فإن عملية التفسير محدودة بالنبي وآله، ولا حق لإنسان أن

(1) تفسير سورة الحمد، ص93 بالفارسية.
(2) آداب الصلاة، ص192 بالفارسية.
(3) صحيفة النور، ج19، ص27.
(4) المصدر نفسه، ج19، ص27.

يتصدى لها؟ بتعبير آخر: هل هذه دعوة إلى تعطيل العقول وتجميد الجهد الإنساني والحؤول بينه وبين التفسير؟

ثانياً: إذا لم يكن الأمر كذلك كيف نوجّه النصوص المشار إليها آنفاً؟ وكيف نفهم معناها؟

أولاً: لقد مرّ في ما سبق أن الإمام يؤمن بإمكان معرفة القرآن وحق الإنسان في فهمه. لكن غاية ما في الأمر أن عملية الفهم تتحرّك بين حدّ أدنى وحدّ أقصى. فلكل إنسان القدرة والحق في أن يستفيد من القرآن على قدر إدراكه وسعته الوجودية وقابليته الفكرية، وخطّ الارتقاء مفتوح غير مُغلق بوجه أحد، إنما الذروة العليا والمعرفة الكُنهية والشاملة، هي من اختصاص من خُوطب بالقرآن، دلَّ على ذلك النقل، كما ثبت بالبرهان وفق المرتكزات والمباني التي يصدر عنها الإمام في الإيمان بالإنسان الكامل، الذي يتاح له وحده أن يحيط بالقرآن كلّه ظاهراً وباطناً، حداً ومطلعاً، تفسيراً وتأويلاً، محكماً ومتشابهاً، حلاله وحرامه، ناسخه ومنسوخه، عامّه وخاصّه، مطلقه ومقيّده، فعلم ذلك كلّه بهذا المدى الوسيع الشامل الناظر إلى حقيقة القرآن ـ من وراء الألفاظ ـ كما هي، وكما هو كُنهه لا تكون نقلاً إلا للنبي وأهل بيته (صلوات الله عليهم أجمعين)، كما لا تكون عقلاً وبرهاناً إلا للإنسان الكامل.

لكن ذلك لا يعني في إطار نظرية إمكان المعرفة، ونظرية تعدّد مراتب الفهم اللتَين يتبناهما الإمام، تعطيل العقل الإنساني عن معرفة القرآن ما دون مرتبة الحد الأعلى، بالتعاطي المباشر أو بالتعلّم والاستمداد عمن خُوطب به.

وكثيرة هي نصوص الإمام الدالة على هذا المعنى، استعرضنا بعضها ونعيد التذكير بها اختصاراً. يقول سماحته: «القرآن نعمة يستفيد

منها الجميع، لكن استفادة النبي الأكرم (ص) من القرآن غير استفادة الآخرين منه «إنما يعرف القرآن من خُوطب به»»[1]. كما يقول أخرى: «في القرآن إشارات لطيفة جداً، لكن لأنه جاء من أجل عامة [الناس]، فقد قيل بصيغة يفهمها الخواص كما يفهمها العموم أيضاً»[2].

فالمحكم في الفكر القرآني للإمام هو إمكان المعرفة، وإمكان الفهم للجميع لكن على مراتب. هذه هي القاعدة الثابتة والخط العام الذي ينبغي توجيه بقية النصوص على ضوئه. وما ذكرناه من نصوص أوّل الفقرة ينبغي أن يُدرج تحت هذه القاعدة الثابتة ويُفهم من خلالها.

ثُم هناك معارضات كثيرة للنصوص التي افتتحنا بها الموضوع تدفعنا صوب هذه القاعدة الثابتة، وتضطرّنا لتوجيه تلك النصوص على ضوء الخط العام، هذا إن لم يسعف السياق في فهمها بما يتناسب مع المبادئ العامة والمرتكزات الثابتة للفكر القرآني الخمينيّ.

من ذلك أن الإمام يذكر عدداً مهماً من التفاسير يمتدح بعضها، وإن كان يسجّل أنها لم تفلح في كشف أكثر من بُعد واحد من أبعاد القرآن، كما فعل في الدرس الأول من دروسه التفسيرية لسورة الحمد حين عرض لتفاسير ابن عربي وعبد الرزاق الكاشاني والملا سلطان علي وسيد قطب وطنطاوي جوهري والطبرسي[3].

كما أنه يذكر المفسرين بأطيب الذكر، يترضّى عليهم ويشيد بجهودهم؛ حيث يسجّل بعد قوله: «بحسب عقيدة الكاتب فإنه لم يدوّن تفسير لكتاب الله حتّى الآن»[4] ما نصه: «ما نقصده من هذا البيان ليس

(1) المصدر نفسه، ج19، ص211.
(2) المصدر نفسه، ج19، ص251.
(3) تفسير سورة الحمد، ص94 ـ 95.
(4) آداب الصلاة، ص192.

انتقاد التفاسير، فقد تجشّم كل واحد من المفسرين صعوبات جمّة وتجرّع آلاماً لا نهاية لها، حتّى توفّر على إعداد كتاب شريف، فللّه درّهم وعلى الله أجرهم»[1].

لم يكتف سماحته بالترضّي على المفسرين وشُكر مسعاهم على ما بذلوه، بل عاد يخفّف من وطأة نقده ويوجّهه على أساس رفعة الكتاب العزيز وسموّه، ومن ثَمَّ قصور المفسرين ـ لا تقصيرهم ـ في الارتقاء إلى ذُراه؛ حيث يقول: «في الوقت نفسه الذي بذل فيه المفسرون جهوداً كبيرة، إلا أنهم بقوا عاجزين عن بلوغ لطائف القرآن، لا لأنهم قصّروا، بل لجهة أن عظمة القرآن هي أكثر من هذه المسائل»[2].

أكثر من ذلك، كيف يقصد الإمام من نقده تجميد الجهود التفسيرية، وهو يستحثّ المفسرين عرباً وعجماً أن يؤلّفوا، ويحثّ عقول العلماء ويستنهضها للتعاطي مع القرآن ويدعو لفتح الباب أمام الناس، وهو يقول: «على العلماء والمفسّرين أن يكتبوا التفاسير بالفارسية والعربية، ويكون مقصدهم بيان التعاليم العرفانية والأخلاقية، وبيان كيفية ربط المخلوق بالخالق، وبيان الهجرة من دار الغرور إلى دار السرور والخلود، بالصيغة التي استودعت ـ فيها هذه الأمور ـ في هذا الكتاب الشريف»[3].

ثم أَلَيس هو الذي يحرّض جميع الطاقات الفكرية ويستنفر العقول كافة، ويقول: «ينبغي للجميع أن يحرّكوا أفكارهم ويستنفروا عقولهم صوب هذا الكتاب العظيم؛ لكي يستفيد منه الجميع كما هو، وعلى قدر

---

(1) المصدر نفسه، ص194.

(2) صحيفة النور، ج17، ص251.

(3) آداب الصلاة، ص194، بالفارسية.

ما نستطيع. لقد جاء القرآن لكي تستفيد منه الطبقات كافة، كل بقدر استعداده»[1].

ثانياً: مع أن حال النصوص التي افتتحنا بها الفقرة قد صار واضحاً على ضوء المبادئ العامة للفكر القرآني الخمينيّ وما يتضمّنه من قواعد ثابتة تكون حاكمة على ما سواها، إلا أن ذلك لا يمنع من أن نتناولها هذه المرة من خلال السياق؛ لنَرَى أنها لا تخرج عن الخط العام الذي لا يلغي التفسير ولا يقلّل من أهميته.

بالنسبة إلى النص الأول الذي يقول فيه الإمام: «ليس تفسير القرآن بالمسألة التي يستطيع أمثالنا أن يوفيها حقها»[2] ليس فيه ما يدّل موقف سلبي من التفسير. ثم إن الإمام كان قد ذكر هذه الجملة في جواب من طلب منه أن يشرع بدرس تفسيريّ بعد انتصار الثورة الإسلامية في شباط 1979، وعودته الظافرة إلى مدينة قم في شهر آذار من تلك السنة (1979)، ما يسمح بحملها على التأدب أمام عظمة القرآن، وإلا فإن الإمام قد سجّل ذلك ثم شرع فعلاً بتفسير سورة الفاتحة عبر عدد من الجلسات، وإن كان فعل ذلك في إطار منهجه الخاص.

كما يمكن أن يكون مراد الإمام هو أنّ مثله لا يستطيع النهوض بالتفسير الشامل الذي لا يقتصر على بعد من الأبعاد وإهمال ما سواه، كما يتضح ذلك من سياق كلامه عن اتجاهات التفسير وجهود المفسرين، وامتداحه لبعضها[3].

عندما ننتقل إلى النص الثاني الذي يقول فيه الإمام: «يعتقد

---

(1) صحيفة النور، ج14، ص252.
(2) تفسير سورة الحمد، ص93.
(3) ينظر: المصدر نفسه، ص93 ـ 95.

الكاتب، أنّه لم يدوّن تفسير لكتاب الله حتّى الآن»[1] نراه قد جاء بعد فصل خاص خصّصه سماحته للحديث عن مقاصد القرآن. ولما كان التفسير هو بيان المقاصد وشرحها، فإن النص يكون ناظراً إلى هذه الجهة؛ أي ليس هناك تفسير قد توفّر على مقاصد القرآن مجتمعة. وإلا فإن الإمام بعد أكثر من صفحة بقليل من النص المذكور، يعود ليسجّل صراحة بأنه لا يقصد انتقاد التفاسير ولا التقليل من الجهود الجبارة التي بذلها المفسّرون، إنما هدفه أن يدفع حركة التفسير إلى الالتزام بوظيفتها في بيان مقاصد القرآن، وأن يحثّ المفسرينع على فتح الأبواب أمام الناس؛ كي يستفيدوا من مقاصد القرآن[2].

أخيراً وفي ما يرتبط بالنص الذي يسجّل فيه الإمام: «إن هذه التفاسير التي دُوّنت حول القرآن من البداية حتّى الآن، ليست تفسيراً»[3]. فإنه يفسّر نفسه بنفسه، إذا ما نُظر إليه من خلال السياق. فقد كان الإمام يتحدّث على أن في القرآن معارف لم تسمح الظروف للأئمة (ع) أن يبيّنوها لنا بحكم الأوضاع التاريخية المعروفة، حتّى إذا ما صارت الفرصة مؤاتية في عصر الإمامين الباقر والصادق تراهما ركّزا على تنمية الجانب الفقهي الذي يلامس الحاجات اليومية والحياتية للإنسان، في حين لم يُوليا العناية ذاتها للمعارف الأُخر بسبب الأوضاع والأولويات، وأيضاً لأن تلك المعارف «لم يكن لها حملة. فقد كان هناك حملة للفقه، أما حملة تلك العلوم فلا»[4].

أجل، صدرت عن الأئمة (ع) إشارات في هذا المضمار، لكن

---

(1) آداب الصلاة، ص192 بالفارسية.
(2) ينظر: المصدر نفسه، ص194.
(3) صحيفة النور، ج19، ص27.
(4) المصدر نفسه.

باب هذه المعارف لم يُفتح كما ينبغي على مستوى الحد الأقصى، ولم تكن الأوضاع مؤاتية لمن خُوطب به.

على ضوء هذه الخلفية، والأفق الذي يرتفع بالمعرفة القرآنية إلى حدها الأقصى ومعيارها الأعلى، سجّل الإمام نصه السابق الذي استكمله بقوله: «وربما يمكن عدُّ تلك التفاسير ضروباً من الترجمة[1]، وفي بعضها شمّة ورائحة من القرآن، وإلا فهي ليست تفسيراً»؛ أي ليست تفسيراً بمعيار الحدّ الأقصى الذي يرفع التفسير إلى سنخ المعرفة الصادرة عن المعصوم؛ عن من خُوطب بالقرآن.

وإلا ففي النص ذاته يتحدّث الإمام عن تحقّق حدّ من المعرفة يأتي تحت الحدّ الأقصى؛ حيث يقول: «بعض آيات القرآن وإن تحدّث عنها الناس فلاسفة أو عرفاء، على مستوى معيّن، إلا أن ما ينبغي أن يكون، لم يتحقّق ولن»[2]. إذاً، النص التقويمي للإمام يتحرّك في نطاق الحدّ الأقصى، ويصدر حكمه في مجال دائرة معيّنة من الآيات، ربما هي التي يطلق عليها القوم «غرر الآيات».

أخيراً، أودّ أن أشير إلى أن اطلاق الحسرات وتجرّع الآلام لغياب التفسير المطلوب، هو أمر له سابقة عريقة قبل الإمام. فمع ما بلغته حركة التفسير خلال عشرة قرون من عمرها، وقف الشيخ محسن الكاشاني (ت: 1091هـ) مؤلف ثلاثية الصافي والأصفى والمصفّى، قبل الإمام الخمينيّ بأكثر من ثلاثة قرون، ليسجّل الموقف التالي من التراث

---

(1) ليس المقصود من الترجمة معناها الاصطلاحي المعاصر الذي يعني النقل من لغة إلى أخرى، بل المراد منها في علوم القرآن عند الأقدمين ظاهر التفسير وبيان معاني الألفاظ ومفهوماتها الأولية أو الابتدائية.

(2) صحيفة النور، ج19، ص27.

التفسيري قبله: «لم نَر إلى الآن في جملة المفسرين مع كثرتهم وكثرة تفاسيرهم، من أتى بتصنيف تفسير مهذّب صافٍ وافٍ كافٍ شافٍ يشفي العليل ويروي الغليل»[1]. ولا أظنّ أن مثل هذا التفسير سيولد، بل يبقى هذا المطمح أمنيةً تملأ الصدور وتستحثّ الخطى وتحفّز الهمم لبذل المزيد على هذا الطريق.

5 ـ تحديد منطقة التفسير

من النتائج المترتبة على الرؤية المقاصدية للإمام، تحديد دائرة التفسير ومنطقته تبعاً لتحديد معناه ووظيفته.

حينئذ سنكون في التعاطي مع القرآن إزاء ثلاث دوائر، أو مناطق أو مساحات، هي:

1 ـ دائرة التفسير المشروع الذي يتقصّى فيه المفسّر مقاصد القرآن. وربّما حاد عن المقصد، لكن من دون أن يقع في التفسير الممنوع وغير المشروع.

2 ـ دائرة التفسير الممنوع، أو التفسير بالرأي المنهي عنه، ويدخل فيه التحميل على القرآن.

3 ـ دائرة الاستفادة الحرّة من كتاب الله التي لا تدّعي التفسير بمعناه العلمي، وتُحاذر الانزلاق إلى التفسير بالرأي المنهي شرعاً. فبين هذين الحدَّين ثَمَّ منطقة واسعة ومساحة مفتوحة أمام الإنسان، يستطيع معها أن يغترف من كتاب الله ويشحن وجوده بمعارفه المتألّقة ويملأ الحياة من حوله بنور القرآن.

---

(1) تفسير الصافي، طبعة مؤسسة الأعلمي، ج1، ص11.

الآن وقد استبان التفسير في معناه ووظيفته، فمن الطبيعي أن تتوقف عملية التحديد النهائي لمنطقته على تعيين الثُغور بينه وبين التفسير بالرأي، وبين الأخير وبين الاستفادة الحرة. أي المطلوب بيان الحدود المائزة بين الدوائر أو المناطق الثلاث.

لما كان البحث في هذه النتيجة يتوقّف على دراسة التفسير بالرأي، فقد خصصنا له فصلاً مستقلاً؛ نظراً لما يحظى به من أهمية.

الفصل الرابع

التفسير بالرأي

حظيت مسألة النهي عن التفسير بالرأي باهتمام جلّ المفسِّرين، إن لم يكن جميعهم، بفعل كثافة النصوص الواردة عن النبي وأهل بيته عليهم جميعاً صلوات الله وسلامه.

فلم يكن يسع حركة التفسير أن تنطلق منذ بواكيرها الأُولى إلى المديات التي بلغتها في الوقت الحاضر، من دون أن تتّخذ موقفاً واضحاً من مقولة التفسير بالرأي، يسمح لها بممارسة جهودها في التفسير بعيداً عن مزالق الرأي الممنوع.

على أنّ المقولة وما ترتكز إليه من أدلّة نقلية وعقلية متظافرة تحوّلت في بعض الحالات إلى مانع يصدّ عن التعاطي مع كتاب الله، وإلى عقبة تردع المفسِّرين عن ارتياد معانيه والغوص في أعماقه، والأدهى من ذلك أنّها تحوّلت إلى عقدة ترمي بظلال الخوف والتردّد على عقول المسلمين ونفوسهم، وهي توحي لهم بحرمة مقاربة القرآن الكريم، حتّى على مستوى استلهام الإشعاعات التي لا شأن لها بالتفسير بمعناه العلمي والوظيفي خشية السقوط في هوّة الرأي الممنوع.

والحقيقة أنّ الواقع الأخير بما يؤدّي إليه من تعطيل كتاب الله

وحرمان المسلم من عطاياه، هو الذي حدا بالإمام الخمينيّ إلى أن يلج الموضوع ويبدي رأيه في المقولة. ولمّا كان الإمام قد فعل ذلك على نحو منهجي منظّم، من دون أن يكتفي بمحض إشارة عابرة، فقد أملى علينا ذلك تغطية البحث من جوانب متعدّدة، انطلاقاً من الخطوط التالية:

1 ـ أحاديث النهي.

2 ـ أبرز النظريات في المسألة.

3 ـ موقف الإمام الخمينيّ.

4 ـ التبعات السلبية للمقولة، وتحوّل التفسير بالرأي إلى ذريعة لتعطيل القرآن في حياة المسلمين وحرمانهم من مواهبه وعطاياه.

1 ـ أحاديث النهي

عن النبيّ (ص): «ومن فسّر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب»[1]. وعن الإمام أمير المؤمنين (ع): «قال الله جلّ جلاله: ما آمن بي من فسّر برأيه كلامي»[2].

عن النبيّ: «من قال في القرآن بغير علم فليتبوّأ مقعده من النار»[3]. وعن الإمام محمد بن علي الباقر (ع): «وليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن»[4]، وعن الإمام جعفر الصادق (ع): «ليس شيء أبعد من عقول الرجال عن القرآن»[5].

---

(1) البرهان في تفسير القرآن، ج1، باب 6، ح1، ص18؛ الوسائل، ج27، باب 13، ح37، ص190.

(2) المصدر نفسه، ج1، باب 6، ح4، ص18؛ الوسائل، ج27، باب 13، ح28، ص186.

(3) الوسائل، ج27، باب 13، ح35، ص189.

(4) المصدر نفسه، ح41، ص192.

(5) المصدر نفسه، ج27، باب 13، ح69، ص203. أيضاً: ح73، ح74، ص203 ـ 204.

كما عن الإمام الصادق أيضاً: «من فسّر القرآن برأيه، إن أصاب لم يُؤجر، وإن أخطأ خرّ [فهوى] أبعد من السماء»[1]. كما عنه (ع): «من حكم برأيه بين اثنين فقد كفر، ومن فسّر آية من كتاب الله فقد كفر»[2].

ممّا رواه الشهيد الثاني زين الدين العاملي (911 ـ 965هـ)، مرفوعاً إلى النبيّ (ص) قوله: «من قال في القرآن بغير علم فليتبوّأ مقعده من النار»، وقال: «من تكلّم في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ»، وقال: «من قال في القرآن بغير ما علم، جاء يوم القيامة ملجماً بلجام من نار»، وقال: «أكثر ما أخاف على أمّتي من بعدي رجل يتناول القرآن يضعه على غير مواضعه»[3].

أمّا مصادر التفسير السنّي، فقد تناول أغلبها الموضوع ذاته في مقدّماته، وهي تنقل عن النبيّ (ص) قوله: «من قال في القرآن برأيه فليتبوّأ مقعده من النار». أيضاً: «من قال في القرآن بغير علم فليتبوّأ مقعده من النار»، وكذلك: «من تكلّم في القرآن برأيه فليتبوّأ مقعده من النار»، وأيضاً: «من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ»[4].

بالرغم من أنّ أحاديث النهي عن التفسير بالرأي هي من الكثرة في مصادر الفريقين؛ بحيث تكفي للدلالة على المطلوب، بل ذهب بعضهم

---

(1) المصدر نفسه، ج27، باب 13، ح66، ص202.

(2) المصدر نفسه، ح67، ص203. ينظر أيضاً: البرهان، ج1، الباب 6 (في النهي عن تفسير القرآن بالرأي)، ص17 ـ 19 حيث أورد ثمانية عشر حديثاً.

(3) بحار الأنوار، ج89، رقم 20، ص111 ـ 112.
ينظر أيضاً: تفسير العياشي، ج1، المقدّمة. كذلك: تفسير الصافي، ج1، المقدّمة الخامسة، ص35 ـ 36. أيضاً: التفسير والمفسّرون، معرفة، ج1، ص60 فما بعد.

(4) تفسير الطبري، ج1، ص25 ـ 26، 27. أيضاً: ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج1، ص41. كذلك: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج1، ص3. أيضاً: التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور التونسي، ج1، ص26 فما بعد. وثمّ غير ذلك كثير ممّا ستأتي الإشارة إلى بعضه.

إلى تواترها بين الفريقين[1]، إلاّ أنّ عدداً من الباحثين يرى أنّ النهي عن هذا الضرب من التفسير لا يقتصر في جهة الدليل النقلي على الأحاديث الشريفة وحدها، بل هناك أيضاً آيات كثيرة دالّة عليه، كقوله (سبحانه): ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾[2]، وقوله: ﴿أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[3] وما يقع على شاكلتها. كما أنّها لا تقتصر على الدليل النقلي بشقّيه القرآني والروائي، بل هناك أيضاً الدليل العقلي الذي يمنع من تفسير أي كلام ونسبة معناه إلى مُتكلِّمه بالاستناد إلى الرأي المحض، من غير فرق بين الكلام الديني وغير الديني، فضلاً عن أن يكون ذلك هو الكلام الإلهي.

فما دام التفسير هو إماطة اللثام عن اللفظ أو المعنى غير الواضح وغير الضروري، وإرجاع النظري إلى البديهي وغير البيّن إلى البيِّن، من غير فرق بين المفرد والقضية، فحينئذ سيكون التفسير ضرباً من التصديق لما يستبطنه من حكم في تحديد معنى الآية والمقصود الإلهي منها. ومن ثمّ سيكون شأنه شأن أي علم آخر؛ حيث يتحتّم عقلاً أن يرتكز إلى مبادئ ومسائل، وأن يتمّ السير فيه وفق نسق منهجي منظّم يوصل للكشف عن المراد، من دون إقحام للرأي الخاص أو لما لا شأن له في مساره[4].

2 ـ أبرز النظريات

لقد استطاعت حركة التفسير أن تشقّ طريقها، وتأخذ لها موقعاً

(1) الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ص287 حيث ذكر أنّ النهي عن التفسير بالرأي جاء في «روايات متواترة بين الفريقين».

(2) الإسراء: 36.

(3) الأعراف: 28.

(4) ينظر: تسنيم، ص60، 175 ـ 176.

مشروعاً في الفكر القرآني برغم هذه الأحاديث، من خلال عدد واسع من التكييفات النظرية التي يمكن أن نمرّ على أهمّها من خلال ما يلي:

أ ـ الطبري (ت: 310هـ): وقد ذهب إلى تخصيص أحاديث النهي بالآيات التي لا يُدرك علمها إلاّ ببيان الرسول، وهي في الأغلب آيات الأحكام. قال: «وهذه الأخبار شاهدة على صحّة ما قلنا من أنّ ما كان من تأويل آي القرآن الذي لا يدرك علمه، إلاّ بنصّ بيان الرسول أو بنصبه الدلالة عليه، فغير جائز لأحد القيل فيه برأيه»[1].

إذ صحّ القول إنّ أغلب ما يحتاج إلى بيان النبيّ (ص) من آي القرآن هي آيات الأحكام، فستكون هناك قرابة بين رأي الطبري ورأي الإمام الخمينيّ. لكن مع ذلك يمكن استشفاف ما هو أعمّ في كلام الطبري؛ إذ في ثنايا تفسيره ما يفيد حمل كلّ تفسير لا يرتكن إلى اللغة ولا يرجع إلى أثر من آثار الصحابة، على التفسير بالرأي الممنوع.

ب ـ الطوسي (ت: 460هـ): عندما ننتقل إلى الطوسي الذي يعدّ تفسيره «التبيان» ثاني تفسير موسوعي ترتيبي في تاريخ الفكر القرآني العام، وأوّل أثر تفسيري موسوعي في فضاء الفكر الشيعي، فإنّ أوّل ما يفعله هو صرف هذه الأخبار عن ظاهرها «ظاهر هذه الأخبار متروك»[2] حذَرَ أن يقع في التعطيل. ثمّ يبادر إلى تقسيم معاني القرآن إلى أربعة أقسام، هي:

الأوّل: ما اختصّ الله بعلمه، فلا يجوز لأحد تكلّف القول فيه، ولا تعاطي معرفته، مثل معرفة الساعة ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلۡمُ ٱلسَّاعَةِ﴾[3].

---

(1) تفسير الطبري، ج1، ص27.

(2) التبيان في تفسير القرآن، ج1، ص5.

(3) لقمان: 34.

الثاني: ما كان ظاهره مطابقاً لمعناه. وهذا يعرف معناه كلّ من عرف اللغة، كقوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾[1].

الثالث: ما هو مجمل لا يُنبئ ظاهره عن المراد به مفصّلاً، كآيات الأحكام مثل قوله: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا الزَّكَوٰةَ﴾[2] ممّا يتوقّف تفصيله وتحديد المراد منه ببيان النبيّ (ص).

الرابع: ما كان اللفظ مشتركاً بين معنيين، فما زاد بحيث يمكن أن يكون كلّ واحد منهما مراداً، فحينئذ لا ينبغي لأحد أن يبتّ بأحد احتمالات المعنى ويجزم بأنّه هو المراد إلاّ بقول نبيّ أو إمام معصوم، أو أن يقول إنّ الظاهر يحتمل معاني عدَّة.

أمّا إذا دلّ الدليل على أنّه لا يجوز، إلا أن يكون المراد وجهاً واحداً فيجوز عندئذ البتّ في المراد[3].

على ضوء هذا التقسيم يدخل القسمان الأوّل والثالث ووجه من الرابع في التفسير بالرأي، فتكلّف «القول في ذلك خطأ ممنوع منه»[4]. وبذلك يتمّ الجمع بين أخبار النهي وبين بقاء حركة التفسير مفتوحة، وبتعبير الطوسي نفسه: «متى قسّمنا هذه الأقسام نكون قد قبلنا هذه الأخبار ولم نردّها... ولا منعنا بذلك من الكلام في تأويل الرأي جملة»[5].

---

(1) الأنعام: 151.

(2) البقرة: 43.

(3) التبيان في تفسير القرآن، ج1، ص5 ـ 6.

(4) المصدر نفسه، ص6.

(5) المصدر نفسه، ج1، ص6. لقد ناقش بعض المفسّرين المعاصرين بعض تفاصيل نظرية الطوسي وجملة من الأمثلة التي ساقها لتوضيح مراده بما لا ينقض أصل النظرية. فذكر مثلاً أنّ تحليل المفسّر لآيات علم الساعة جائز، والممنوع هو تحديد وقتها؛ لأنّه ممّا يختصّ بالله سبحانه وهكذا. ينظر: تسنيم، ج1، ص188 ـ 190.

يبدو أنّ هذا التقسيم الرباعي متأثّر، ولو على نحو من الأنحاء بما هو مشهور عن ابن عبّاس، من قوله: إنّ التفسير على أربعة وجوه:

1 ـ وجه تعرفه العرب من كلامها.

2 ـ وتفسير لا يعذر أحد بجهالته.

3 ـ وتفسير يعلمه العلماء.

4 ـ وتفسير لا يعلمه إلاّ الله[1].

فالرابع هو الأوّل عند الطوسي، والثاني والأوّل هما الثاني عند الطوسي، والثالث عند ابن عبّاس هو الرابع عند الطوسي، كما يمكن أن يشمل الثالث على نحو من التوسّع والتسامح وذلك بجعل النبيّ والأئمّة هم طليعة العلماء مع حفظ مقام عصمتهم (صلوات الله وسلامه عليهم)، لا سيّما وأنَّ هناك من يذهب إلى أنّ العصمة هي علم وإن كان من نوع خاصّ[2].

ج ـ **الغزالي (ت: 505هـ)**: تعود أهمّية رأي الغزالي في هذه المسألة وفي مسائل أُخرى لها صلة بعلوم القرآن وبالتفسير ومنهجيّته، إلى الحضور النافذ لأفكاره عند من بعده من المفسِّرين والباحثين القرآنيين. فأفكار أبي حامد في آداب التلاوة، والظاهر والباطن، وموانع الفهم، والتفسير بالرأي، وعلوم القشور واللباب وغير ذلك كانت من القوّة بحيث تركت تأثيراً مكثّفاً عند الآخرين، حتّى نقلها بعضهم بنصوصها مع نسبتها إليه تارةً وعدم نسبتها إليه تارةً أُخرى.

---

(1) تفسير الطبري، ج1، ص25.

(2) من هؤلاء السيّد الطباطبائي، كما في قوله: «إنّ هذه القوّة القدسية [العصمة] من قبيل العلوم والمعارف» الميزان، ج11، ص154. كذلك قوله: «وآتاهم الله سبحانه من العلم ما هو ملكة تعصمهم من اقتراف الذنوب وارتكاب المعاصي، وتمتنع معه صدور شيء منها عنهم صغيرةً أو كبيرة»، وكذلك قوله: «ومن الدليل على أنّ العصمة من قبيل العلم...» المصدر نفسه، ص162.

في باب خاص عن فهم القرآن والتفسير بالرأي[1]، يذكر الغزالي بعض الأحاديث الواردة في النهي، ثمّ يستدلّ بوجوه على أنّ هذه الأحاديث لا يمكن أن تكون مانعة عن التدبّر وفهم القرآن في نطاق معانٍ مفتوحة رحبة، تتخطّى ظاهر التفسير وترجمة الألفاظ وبيان معانيها. كما يرفض أن تدلّ أخبار النهي على قصر التفسير على النقل والمسموع وترك الاستنباط والاستقلال بالفهم، إذ هناك وبنصّ القرآن «لعلمه الذين يستنبطونه منهم»[2] استنباطاً لأهل الفهم وراء السماع، ومن ثمّ «بطل أن يشترط السماع في التأويل، وجاز لكلّ واحد أن يستنبط من القرآن بقدر فهمه وحدّ عقله»[3].

بعد هذه المقدّمات يعود الغزالي ليَنْزل النهي على أحد وجهين، انطلاقاً من التمييز بين الاجتهاد الصحيح وبين الرأي الفاسد؛ إذ المنهي عنه في الوجهين كليهما هو الثاني دون الأوّل.

أمّا الوجهان فهما:

الأوّل: أن يكون له في الشيء رأي وإليه ميل من طبعه وهواه، فيتأوّل القرآن على وفق رأيه وهواه ليحتجّ على تصحيح غرضه؛ بحيث لو لم يكن له ذلك الرأي والهوى لما لاح له ذلك المعنى من القرآن.

لهذا الوجه عدد من الحالات، منها:

1 ـ أن يفعل ذلك مع العلم، كالذي يحتجّ ببعض الآيات على تصحيح بدعته ليلبس على خصمه، وهو يعلم أنّ المراد بها غير ما يحتجّ به.

---

(1) إحياء علوم الدين، ج1، كتاب آداب تلاوة القرآن، الباب الرابع: **في فهم القرآن وتفسيره بالرأي من غير نقل**، ص288 فما بعد.

(2) النساء: 83.

(3) إحياء علوم الدين، ج1، ص290.

2 ـ أن يكون مع الجهل، كما إذا كانت الآية محتملة فيميل فهمه إلى الوجه الذي يوافق غرضه ويرجّحه برأيه وهواه.

3 ـ أن يكون له غرض صحيح، فيلتمس له دليلاً من القرآن، ويذكر له من الآي ما يعلم أنّه لا يدلّ عليه.

4 ـ أن يكون المقصد باطلاً، فينْزل القرآن على وفق رأيه تغريراً للناس، وهو يعلم قطعاً أنّ الآية غير مريدة له.

يقول الغزالي: «فهذه الفنون أحد وجهَي المنع من التفسير بالرأي»؛ لأنّ الإنسان يكون «قد فسّر برأيه؛ أي رأيه هو الذي حمله على ذلك التفسير»[1].

الثاني: أن يتسارع إلى تفسير القرآن بظاهر العربية من غير استظهار بالسماع والنقل في المجالات التي ترتبط بغرائب القرآن وما فيه من الألفاظ المبهمة والمبدّلة، ومن الاختصار والحذف والإضمار والتقديم والتأخير. يكتب بعد أمثلة كثيرة على هذه الحالات: «فكلّ من اكتفى بفهم ظاهر العربية وبادر إلى تفسير القرآن ولم يستظهر بالسماع والنقل في هذه الأمور، فهو داخل في من فسّر القرآن برأيه»[2].

فالأثر أو النقل والسماع ضرورة لا بدّ منها في ظاهر التفسير؛ لكي لا يقع في الغلط والرأي المنهي عنه، ثمّ «بعد ذلك يتّسع الفهم والاستنباط»[3]، ويأتي دور التفسير الاجتهادي أو الدرائي.

مع أنّ الغزالي يذهب إلى أنّ «الرأي» يتناول الصحيح والفاسد، إلاّ أنّه لا يمانع من أنّ الرأي الفاسد الموافق للهوى «قد يخصّص باسم

(1) المصدر نفسه، ج1، ص291.
(2) المصدر نفسه، ج1، ص292.
(3) المصدر السابق، 291.

الرأي»[1]. على أنّ المهم هو ما ينتهي إليه من القول: «المراد بالرأي الرأي الفاسد الموافق للهوى دون الاجتهاد الصحيح»[2]. ومن ثمّ، فإنّ ما يكون منهيّاً عنه هما الوجهان المذكوران «دون التفهّم لأسرار المعاني»[3]، أو الاجتهاد الصحيح القائم على مرتكزات سليمة في الفهم.

د ـ ابن عطية (ت: 546هـ): تعود أهمّية ابن عطية الأندلسي ليس إلى الرؤية التي يتبنّاها حيال التفسير بالرأي، واحتفاء أكثر من واحد من المفسِّرين بها فحسب، بل أيضاً إلى ما يحظى به هو نفسه وتفسيره من أهمّية لدى السابقين والمعاصرين[4]. لكن مع ذلك لا نجد في جوهر

---

(1) المصدر السابق.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص291.

(3) المصدر السابق، ص293.

(4) هو القاضي أبو محمّد عبد الحقّ بن غالب بن عطية الأندلسي المولود سنة 481هـ (أو 480) والمتوفى سنة 546هـ. له تفسير بعنوان «المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز» لم يكن مطبوعاً (على ما ذكره الذهبي في: التفسير والمفسِّرون، ج1، ص240، حيث قوله: ومع الشهرة الواسعة لهذا الكتاب فإنّه لا يزال مخطوطاً إلى اليوم، وهو يقع في عشر مجلّدات كبار) رغم كثرة ما طبع من تفاسير الأقدمين وكثافة ما أُخرج من كتب السلف.
صدر تفسيره مؤخّراً بطبعة أنيقة وتحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد (ستّة مجلّدات، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م) تبعاً لصورة من نسخة أياصوفيا الموجودة في مكتبة آية الله السيّد المرعشي النجفي كما هو مثبّت على الغلاف الخارجي للطبعة، مقرونة بمقدّمة عن التفسير ولمحات عن حياة المفسِّر.
امتدحه عدد من قدماء المفسّرين ومحدّثيهم، وربما لم يشذّ عن مدحه كلّ من مرَّ على تفسيره. قال عنه أبو حيّان الأندلسي (ت: 754هـ) مثلاً: «أجلّ من صنف في علم التفسير، وأفضل من تعرّض فيه للتنقيح والتحرير» البحر المحيط في التفسير، طبعة دار الفكر، بيروت، 1992، ج1، ص20.
كما ذكره الزمخشري (ت: 538هـ) بقوله: «إنّهما في التفسير الغاية التي لاتُدرك، والمسلك الوعر الذي لايكاد يُسلك». كما قال عنهما أيضاً: «إذ هذان الرجلان هما فارسا علم التفسير وممارسا تحريره والتحبير، نشراه نشراً، وطار لهما به ذكراً، وكانا

رأيه من المسألة ما يميّزه عن الآخرين، اللّهمّ إلاّ فصله بوضوح وعلى نحو مبكّرٍ بين ما يدخل في الرأي، وما لا يدخل فيه، أو يدخل في الاجتهاد المشروع.

ينطلق ابن عطية من تمييز بين الرأي الشخصي يُحمل على كتاب الله ويطوّقه به، وما يجري على قوانين العلم والنظر في كلّ علم، فيكون الأوّل هو المقصود بالنهي دون الثاني. يكتب بعد ذكر الحديث: «ومعنى

متعاصرين في الحياة متقاربين في الممات» (البحر المحيط ج1، ص20، 21).
لقد قارن بينهما مقارنة تنمّ عن تفضيله لتفسير ابن عطية على الزمخشري، حيث قال: «وكتاب ابن عطية أنقل وأجمع وأخلص، وكتاب الزمخشري ألخص وأعوص» (المصدر، ص20).
كما مدحه الوزير أبو نصر الفتح بن خاقان الأشبيلي في قوله: «فيه نبعة روح العلا، ومحرز ملابس الثنا، فذّ الجلالة، وواحد العصر والأصالة» (عن: البحر المحيط، ج1، ص20).
امتدحه ابن خلدون (ت: 808هـ) بأنّ صاحبه جمع من التفاسير صفوتها (المقدّمة، ص440).
وحين مرّ ابن تيمية (ت: 728هـ) على موضوع التفسير أبدى تردّداً بين تفسيري الطبري وابن عطية وأيّهما أفضل التفاسير برأيه، لكن ما لبث وأن تخلّى عن تردّده ليفضّل الطبري على كلّ تفسير رآه ثمّ أردف ذلك بابن عطية، إذ قال في المفاضلة بينه وبين عدد من التفاسير: «وتفسير ابن عطية خير من تفسير الزمخشري... بل لعلّه أرجح هذه التفاسير، لكن تفسير ابن جرير أصحّ من هذه كلّها» مقدّمة في أصول التفسير، ص113.
وممّن ذكره وأثنى عليه من المعاصرين محمد الطاهر بن عاشور (ت: 1970) إذ راح كأسلافه يشيد به وبالزمخشري ويعدّهما فاتحا عهد جديد في التفسير بعد أن عصفت به الإسرائيليات والموضوعات، إلى أن قال: «كلاهما يغوص على معاني الآيات... إلاّ أنّ منحى البلاغة والعربية بالزمخشري أخصّ، ومنحى الشريعة على ابن عطية أغلب، وكلاهما عضادتا الباب، ومرجع من بعدهما من أولي الألباب» (التحرير والتنوير، طبعة مؤسسة التاريخ، بيروت 2000، ج1، ص14).
ينظر أيضاً: التفسير والمفسّرون، الذهبي، ج1، ص238 ـ 242، حيث كتب عنه: «تفسير له قيمته العالية بين كتب التفسير وعند جميع المفسّرين وذلك راجع إلى أنّ مؤلّفه أضفى عليه من روحه العلمية الفيّاضة ما أكسبه دقّة ورواجاً وقبولاً» المصدر، ص240.

هذا أن يُسأل الرجل عن معنى في كتاب الله فيتسوّر عليه برأيه[1]، دون نظر في ما قاله العلماء، أو اقتضته قوانين العلوم كالنحو والأصول. وليس يدخل في هذا الحديث أن يفسّر اللغويّون لغته، والنحاة نحوه، والفقهاء معانيه، ويقول كلّ واحد باجتهاده المبني على قوانين علم ونظر، فإنّ القائل على هذه الصفة ليس قائلاً بمجرّد رأيه»[2].

على ضوء هذه القاعدة التي تخرج الفهم المرتكز إلى الاجتهاد القائم على أصول منقحة عن الرأي الممنوع، تضيق دائرة التفسير بالرأي المنهي وتنفتح حركة التفسير على آفاق رحبة تنهض بها عملية الاستنباط والاستدلال.

ولقد عقّب عليه القرطبي (ت: 671هـ) بقوله: «هذا صحيح، وهو الذي اختاره غير واحد من العلماء. فإنّ من قال فيه بما سنح في وهمه وخطر على باله من غير استدلال عليه بالأصول، فهو مخطئ، وإنّ من استنبط معناه بحمله على الأصول المحكمة المتّفق على معناها فهو ممدوح»[3].

هـ ـ القرطبي (ت: 671هـ): الحقيقة أنّه ليس للقرطبي نظرية مستقلّة، بل هو تابع للغزالي في تحليل المسألة والانتهاء إلى الوجهين

---

(1) هجم عليه كاللص. أي أقدم على التفسير بغير بصيرة ولا تدبّر، ومن دون استناد إلى قوانين الاجتهاد وأصول النظر ومناهج الاستنباط.

(2) المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، للقاضي أبي محمد عبد الحقّ بن غالب بن عطية الأندلسي المتوفى سنة 546هـ، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ ـ 2001م، ج1، ص41. الجدير بالذكر أنّ الإشارة إلى موقف ابن عطية هذا كانت تتمّ فيما مضى عبر الإشارة إلى ما ذكره القرطبي عنه، في: الجامع لأحكام القرآن، ج1، ص32، طبعة مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، 1985.

(3) أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، 1985، ج1، ص32.

اللذين انتهى إليهما أبو حامد في تحديد المراد من التفسير بالرأي. كما تبنّى من جهة أخرى موقف ابن عطية وأمضاه كما رأينا من تعقيبه قبل قليل.

ففي مقدّمات تفسيره خصّص القرطبي فصلاً للتفسير بالرأي جاء فيه على ما ذكره ابن عطية، فصار مصدراً له؛ بحيث أخذ عنه جلّ من تلاه إلى أن طبع تفسير ابن عطية مؤخّراً. ثمّ عمد إلى نقل ما ذكره الغزالي من تحليل وما ساقه من حالات ووجوه بنصّه وحذافيره من غير نقص أو زيادة[1]، لكن من دون أن يشير إليه كما جرت على ذلك عادة أغلب الأقدمين[2]؛ حيث صار ذلك سبباً لالتباس الأمر على كثيرين بنسبة ما ذكره إليه لا إلى الغزالي كما هو الحقّ والصواب[3].

ما دفعنا إلى ذكره هو هذه النقطة بالذات، لا أنّه يختصّ بنظرية أو قول مستقلّ في المسألة. فقد سقنا رأي الغزالي في ما سبق، وقلنا إنّ أفكاره على هذا الصعيد سجّلت لها حضوراً قويّاً في من بعده، وها هو القرطبي خير شاهد على ما ذكرناه، بيدَ أنّه لن يكون الأخير كما سيأتي.

ربما يكون الغزالي نفسه قد أخذ قوله في المسألة وما تبنّاه فيها، كلّه أو بعضه، عن غيره أيضاً.

و ـ ابن تيمية (ت: 728هـ): وقد أرجع التفسير بالرأي إلى الجهل

---

(1) ينظر: إحياء علوم الدين، ج1، ص290 ـ 292.

(2) الجامع لأحكام القرآن، ج1، ص32 ـ 34.

(3) كما وقع ذلك لباحث معاصر؛ حيث نقل ما كان كتبه الغزالي منسوباً إلى القرطبي، ثمّ قال معقباً: «وهذا الذي ذكره القرطبي وشرحه شرحاً وافياً، هو الصحيح في معنى الحديث، وأكثر العلماء عليه». ينظر: التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب، معرفة، ج1، ص66. والصحيح ـ كما مرّ ـ أنّ ما ذكره القرطبي هو كلام الغزالي؛ وأكرّر أنّ الغزالي ربما يكون قد أخذه كلّه أو بعضه عن غيره ولم يذكر النسبة أيضاً.

والهوى معاً، حيث انتهى في تحديده إلى أنّه التفسير بغير علم أو من قبل أنفسهم، مضيفاً: «فمن قال في القرآن برأيه فقد تكلّف ما لا علم له به، وسلك غير ما أُمر به»[1]. ومع أنّ مقتضى هذا القول أن يخرج كلّ تفسير يستند إلى العلم بمعناه العريض الذي يشمل علوم اللغة والقرآن والنقل والأصول الثابتة في الاستنباط وقواعد الفهم العقلي، عن دائرة التفسير بالرأي المنهي عنه، إلاّ أنّ ما يلحظ على منحى ابن تيمية هو غير هذا. فهو يميل إلى تبديع من يفسّر بغير الرجوع إلى الصحابة، بل يجزم بذلك ويقول: «من عدل عن مذاهب الصحابة والتابعين وتفسيرهم إلى ما يخالف ذلك كان مخطئاً في ذلك، بل مبتدعاً»[2]؛ لأنّ الصحابة والتابعين أعرف بتفسير القرآن ومعانيه، كما أنّهم اعلم بالحقّ الذي بُعث به النبيّ (ص).

بذلك يضيق عنده العلم إلى ما ينحصر بالمسموع سواء أكان مأثوراً عن النبيّ أو الصحابة وتابعيهم، وما دون ذلك جهل، ومن ثمّ فهو تفسير بالرأي.

هنا تستبين المساحة الشاسعة بين هذه الرؤية وما ذهب إليه ابن عطية ومن قبله الغزالي ومن تابعهما، وهما يفسحان المجال للتفسير الدرائي والاجتهاد المبني على قوانين العلوم وما تقتضيه؛ إذ كلّ ذلك عندهم خارج عن صفة القول بمجرّد الرأي.

ز ـ الزركشي (ت: 794هـ): ما قام من التفسير على غير الأصول العلمية وجاء به صاحبه من دون دليل صحيح، هو التفسير بالرأي. إلى هذا ذهب الزركشي في كتابه المهمّ عن علوم القرآن، حين ميّز بين

(1) تقيّ الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، مقدّمة في أصول التفسير، اعتنى به فوّاز أحمد زمرلي، دار ابن حزم، بيروت، 1418 ـ 1997، ص100.
(2) المصدر نفسه، ص81.

ضربين من الرأي أحدهما ممنوع والآخر جائز. فالتفسير بمجرّد الرأي والاجتهاد من غير أصل هو المنهي عنه.

من نصوصه: «الرأي: القول من غير معرفة بأصول العلم وفروعه». ومن ثمّ فإنّ: «المنهي عنه هو الرأي الذي يغلب من غير دليل قام عليه» أو هو التكلّم بالقرآن بمجرّد الرأي ممّا لا شاهد له.

«وأمّا الرأي الذي يسنده برهان فالحكم به جائز»[1].

ج ـ السيوطي (ت: 911هـ): أهمّية السيوطي لا تكمن في الاستقلال بما يبديه من نظر، بل في ما يحويه كتابه من آراء الآخرين ونظرياتهم.

ففي التفسير بالرأي نقل عن ابن النقيب خمسة أقوال، هي:

1 ـ التفسير من غير حصول العلوم اللازمة في التفسير.

2 ـ تفسير المتشابه الذي لا يعلمه إلاّ الله.

3 ـ التفسير المقرّر للمذهب الفاسد، بأن يجعل المذهب أصلاً والتفسير تابعاً، فيردّ إليه بأيّ طريق أمكن، وإن كان ضعيفاً.

4 ـ التفسير بأنّ مراد الله كذا على القطع من غير دليل.

5 ـ التفسير بالاستحسان والهوى[2].

كما نقل عن ابن أبي الدنيا بأنّ هناك علوماً (العلوم الخمسة

---

(1) البرهان في علوم القرآن، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، 1988، ج2، ص178 ـ 180، وأهمية هذا الكتاب لا تقتصر على ما يبديه فيه الزركشي من آراء وحسب، بل تمتدّ إلى ما يتّسم به من موسوعية على صعيد حفظ واستقصاء الآراء وتتبّع الأقوال في ما يطرقه من مواضيع.

(2) الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، طبعة مصوّرة (قم 1984)، ج4، ص219 ـ 220.

عشر)[1] ينبغي للمفسّر تحصيلها والتوفّر عليها، وإلاّ «فمن فسّر بدونها كان مفسِّراً بالرأي المنهي عنه»[2].

ممّا يلتقي مع الوجوه ذاتها ما نقله عن ابن الانباري من أنّ «الرأي معنيٌّ به الهوى» ثمّ حصر إصابة الحقّ بأخذ التفسير «عن أئمّة السلف» و«مذهب أهل الأثر والنقل»[3] وإلاّ أخطأ!

كما نقل عنه أيضاً ما ذهب إليه من أنّ التفسير بالرأي الذي يستحقّ سخط الله، هو أن يقول «في مشكل القرآن بما لا يعرف من مذهب الأوائل من الصحابة والتابعين» أو أن يقول «في القرآن قولاً يعلم أنّ الحقّ غيره»[4] وهو الأصحّ كما ذكر.

من الآراء التي نقلها في معنى التفسير بالرأي، ما ذكره عن البيهقي من قوله في مراد الحديث إن صحّ، أنّه: «الرأي الذي يغلب من غير دليل قام عليه، وأمّا الذي يسنده برهان فالقول به جائز»[5]، كما نقل عنه قوله أيضاً: «وقد يكون المراد به: من قال فيه برأيه من غير معرفة منه بأصول العلم وفروعه»[6].

لا يعقب السيوطي على هذه الآراء، بما يفصح عن الرأي المنتخب عنده. لكن يبدو من الفضاء العام للبحث ميله إلى وجهين في معناه:

الأوّل: ما يتمّ من التفسير من دون حصول العلوم الخمسة عشرة.

---

(1) المصدر نفسه، ج4، ص216.
(2) ينظر في هذه العلوم: المصدر نفسه، ج4، ص213 ـ 215.
(3) المصدر نفسه، ج4، ص212.
(4) المصدر نفسه، ص212.
(5) المصدر نفسه، ج4، ص210.
(6) المصدر نفسه.

الثاني: ما لا يتصل من التفسير بالمأثور السمعي والنقلي عن النبي والصحابة والتابعين ومن يليهم.

ط ـ الشيرازي (ت: 1050هـ): عرض الشيرازي في كتابه «مفاتيح الغيب» الذي أراد له أن يكون مقدّمة لتفسيره، إلى مبحث التفسير بالرأي. وما يلحظ أنّه تناول الموضوع على الطريقة ذاتها التي فعلها الغزالي، وبألفاظ مقاربة بل بألفاظه نفسها أحياناً.

ففي البدء اختار المنطلق التالي: «وأمّا قوله (ص): من فسّر القرآن برأيه، والنهي عنه، فلا يخلو إمّا أن يكون ترك الاستنباط والاستقلال بالفهم والاقتصار على ظاهر المنقول، أو أمراً آخر، والأوّل باطل لوجوه»[1]. من الواضح أنّ هذا هو المنطلق ذاته الذي اختاره الغزالي[2]، ثمّ تابعه عليه الآخرون كالقرطبي[3] وصدر الدين وغيرهما؛ حيث ذكر الشيرازي الوجوه نفسها التي ذكرها الغزالي لإبطال الاحتمال المذكور، لينتهي بعدئذ إلى حمل معنى التفسير بالرأي، على الوجهين نفسيهما اللذين انتهى إليهما الغزالي، ومرّت إليهما الإشارة فيما سبق.

تأسيساً على هذا المنطلق سجّل الشيرازي مشروعية عملية الاجتهاد في التفسير؛ حيث يجوز «لكلّ أحد أن يستنبط من القرآن بقدر قوّة فهمه وغزارة علمه»[4] بعد أن يتحاشى الوجهين المذكورين في الرأي المنهي.

ثَمَّ نقطة أُخرى أثارها الشيرازي من خلال هذا المبحث تُمثّل محور التقاء مع ما ذهب إليه الإمام الخمينيّ فيما بعد؛ من أنّ مقولة التفسير بالرأي تحوّلت إلى عنصر سلبي لتجميد حركة التفسير، وإلى عقبة تحول

(1) مفاتيح الغيب، ص71.

(2) إحياء علوم الدين، ج1، ص290 حيث وردت العبارة نصّاً.

(3) الجامع لأحكام القرآن، ج1، ص32.

(4) مفاتيح الغيب، ص71.

دون الانفتاح على كتاب الله؛ إذ خلقت هذه المقولة انطباعاً خاطئاً بتجميد التفسير على النقل من جهة وقصر الإفادة من القرآن على الموروث التفسيري من جهة أخرى «وإنّ ما وراء ذلك تفسير بالرأي، وإنّ من تجاوز عن النقل منهم فورد عليه مفاد: من فسّر القرآن برأيه فقد تبوّأ مقعده من النار» ليسجّل صراحةً بأنّ هذا «من الحجب العظيمة التي أوقعها الشيطان ليصرف قلوب الكثيرين عن فهم معاني التأويل وأنوار التنْزيل»[1]. وهذا هو عين ما ذهب إليه الإمام الخمينيّ كما سيأتي لاحقاً.

ي ـ ابن عاشور (ت: 1970م): ممّن غطّى موضوع البحث، المفسِّر التونسي المعاصر محمد الطاهر بن عاشور[2]؛ إذ رفض في البدء أن تقتصر حركة التفسير على المأثور عن النبيّ (ص)، أو أقوال السلف من الصحابة فمن يليهم، متسائلاً: «وهل اتّسعت التفاسير وتفننت مستنبطات معاني القرآن إلا بما رُزقه الذين أُوتوا العلم من فهم في كتاب الله؟»[3] مشيراً في ذلك إلى ما يكاد يروى بالإجماع عن الإمام أمير

(1) المصدر نفسه، ص63.

(2) ولد في تونس عام 1296هـ / 1879م، تدرّج في تحصيل العلوم الدينية حتّى تبوّأ موقع قاضي قضاة المالكية، ثمّ مفتي المالكية، ثمّ شيخ الإسلام المالكي. له دور بارز في العمل الديني وإشاعة الثقافة الإسلامية في تونس، كما ترك وراءه عدداً من المؤلّفات منها تفسيره: التحرير والتنوير، مقاصد الشريعة، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الوقف وآثاره في الإسلام، نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، الواضح في مشكل المتنبي، أليس الصبح بقريب.

على رغم ما يتّسم به تفسيره من جهد علمي كبير ونكهة خاصّة، فقد بقي مجهولاً لا يُعبأ به في مشرق العالم الإسلامي ومغربه إلى أن تنبّهت لأهمّيته العقول، فطُبع خلال العقد الأخير أكثر من ثلاث مرّات رغم ضخامته، حيث يقع في ثلاثين جزءاً، وتمّت العناية به بعد أن غادر صاحبه إلى ربّه سنة 1382هـ / 1970م.

(3) التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور التونسي، طبعة مؤسسة التأريخ، بيروت 1420هـ ـ 2000م، ج1، ص26.

المؤمنين في قوله (ع) حين سُئل: «هل عندكم شيء من الوحي إلا ما في كتاب الله؟ قال: لا والذي فلق الحبّة وبرأ النسمة لا أعلمه إلاّ فهماً يعطيه الله رجلاً في القرآن»[1].

وعلى ذلك، فإنّ حركة التفسير مفتوحة لكلّ من توفّرت فيه شروط الضلاعة في العلوم اللازمة، وإنّ التفسير بمعان تقتضيها العلوم التي يستمدّ علم التفسير ليست من التفسير بالرأي. إنّما مرجع التفسير بالرأي إلى أحد خمسة وجوه، هي:

الأوّل: القول عن مجرّد خاطر دون استناد إلى نظر في أدلّة العربية ومقاصد الشريعة وتصاريفها.

الثاني: الاقتصار على بادئ الرأي دون إحاطة بجوانب الآية، كأن يعتمد على ما يبدو من وجه العربية فقط.

الثالث: أن يكون له ميل إلى نزعة أو مذهب، فيتأوّل القرآن على وفق رأيه، ويصرفه عن المراد، ويرغمه على تحمّله ممّا لا يساعد عليه المعنى المتعارف.

الرابع: أن يفسّر القرآن برأي مستند إلى ما يقتضيه اللفظ، ثمّ يزعم أنّ ذلك هو المراد دون غيره.

الخامس: أن يكون القصد من التحذير في الأحاديث الواردة، أخذ الحيطة في التدبّر والتأويل ونبذ التسرّع إلى ذلك[2].

يكشف التأمّل في هذه الوجوه مدى تأثّر صاحبها بموقف الغزالي

---

(1) يروي هذا الحديث عن البخاري في صحيحه، وقد ذكره جلّ ـ بل كلّ ـ من ذكرنا آراءهم في مبحث التفسير بالرأي.

(2) التحرير والتنوير، ج1، ص28 ـ 30.

من المسألة، بل أشار ابن عاشور صراحة إلى الغزالي واقتبس عباراته أحياناً، في حين أخذ أمثلته في مواضع أُخرى دون تغيير[1].

ك ـ الذهبي (ت: 1978): ينطلق محمد حسين الذهبي في «التفسير والمفسِّرون» من معاني الرأي التي تنصرف إلى الاعتقاد وإلى الاجتهاد وإلى القياس[2]، وعنده أنّ الرأي هنا هو الاجتهاد، ومن ثمّ «فالتفسير بالرأي عبارة عن تفسير القرآن بالاجتهاد»[3] لكن بعد توفّر المفسّر على المؤهّلات اللازمة والعلوم الضرورية.

بعد أن يستعرض جملة الآراء في المسألة، ومن ذهب إلى أنّ المراد بالرأي المنهي هو الذي يغلب على صاحبه من غير دليل يقوم عليه، والتأوّل وفق الهوى[4]، يعود ليذكر بأنّ «الخلاف لفظي لا حقيقي»[5] بين من يجوّز التفسير بالرأي ومن لا يجوّزه، وذلك استناداً إلى تقسيم الرأي إلى قسمين:

أحدهما: الموافق لكلام العرب، والكتاب والسنّة، وشروط التفسير، فهو رأي ممدوح.

الثاني: ما لا يُرَاعَى فيه قواعد اللغة، ولا أدلّة الشريعة، فهو الرأي المذموم.

---

(1) ينظر مثلاً: المصدر نفسه، ص28 ـ 29.

(2) الرأي هو الاعتقاد لسان العرب، ج14، ص300. وفي مجمع البحرين: الرأي التفكّر في مبادئ الأمور والنظر في عواقبها وعلم ما يؤول إليه من الخطأ والصواب. وقيل: الرأي أعمّ لتناوله مثل الاستحسان. وأصحاب الرأي عند الفقهاء هم أصحاب القياس والتأويل، وقوله (ص): من قال في القرآن برأيه فقد أخطأ؛ أي قال فيه قولاً غير مستفاد من كتاب ولا سنّة ولا من دليل يعتمد عليه؛ بل قال برأيه حسب ما يقتضيه عقله ويذهب إليه وهمه بالظنّ والتخمين. المصدر، مادّة «رأي».

(3) التفسير والمفسِّرون، ط2، القاهرة، 1396هـ / 1976م، ج1، ص255.

(4) المصدر نفسه، ص258.

(5) المصدر نفسه، ج1، ص264.

خلاصة القول أنّ التفسير بالرأي قسمان: «قسم مذموم غير جائز، وقسم ممدوح جائز»[1]، والقسم الجائز هو الذي يتمّ برعاية العلوم التي يحتاج إليها المفسّر، وهي خمسة عشر علماً كما ذكرها السيوطي[2]، ثمّ الذهبي تبعاً له[3]، يستند إليها المفسّر في اجتهاده.

لقد أخذ أحد الدارسين المعاصرين هذه النتيجة وأشاد عليها بناءً شاهقاً. فانطلاقاً من أنّ الرأي هو الاجتهاد أو هو الاعتقاد الناتج عن الاجتهاد تحوّل التفسير بالرأي إلى منهج قنّن له الباحث المذكور قواعد محدّدة، ونظّر له ضوابط وأصولاً ومنطلقات حتّى كتب في ذلك مجلّداً ضخماً[4]، ممّا جاء فيه: «وهذه الضوابط... وقواعد للتفسير بالرأي التي سيتمّ توضيحها بالتفصيل... هي من الضرورة بمكان؛ لأنّها الفيصل بين الحقّ والباطل في تفسير القرآن»[5].

فمن يتحرّى تفسير القرآن عليه أن (يلتزم بتلك الضوابط والقواعد التزاماً تامّاً، وإلاّ كان تفسيره مجانباً للحقيقة والصواب، ويكون ممّن ينطبق عليه قول رسول الله (ص): «من قال في القرآن برأيه فليتبوّأ مقعده من النار») [6].

ثمّ يعود ليلتقي مع تنظير الذهبي في نقطة أُخرى، وهو يسجّل: «من هذا المنطلق يمكن القول: إنّ الالتزام بضوابط التفسير بالرأي

---

(1) المصدر نفسه، ص265.
(2) الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص180 ـ 182.
(3) التفسير والمفسّرون، ج1، ص265 ـ 268.
(4) د. محمد جمد زغلول، التفسير بالرأي: قواعده وضوابطه وأعلامه، مكتبة الفارابي، ط1، محرّم 1420هـ، دمشق.
(5) التفسير بالرأي، ص100.
(6) المصدر نفسه، ص101.

وقواعده، هو الحدّ الفاصل بين التفسير بالرأي المحمود والذي نتحدّث عنه في هذا البحث وبين التفسير بالرأي المذموم»[1].

كخلاصة دالّة على المطلوب، يذكر أنّ هدفه في الكتاب، هو: «سأجمل ضوابط التفسير بالرأي، والتي هي بمثابة مبادئ يمكن من خلالها معرفة الحدود المسموح لعمل العقل فيها، وما هي الشروط التي لا بدّ من أن يتحلّى بها المفسِّر لكتاب الله، والعلوم التي لابدّ من الإلمام بها»[2].

ل ـ **الخوئي** (ت: **1413هـ**): انطلاقاً من أنّ التفسير هو كشف القناع، فإنّ حمل اللفظ على ظاهره لا يعدّ عند السيّد الخوئي تفسيراً، فضلاً عن أن يكون تفسيراً بالرأي. ثمّ حتّى لو عدّ تفسيراً، فهو يتحرّك في إطار الضوابط الأصولية المتداولة للفهم، ومن ثمّ لا تشمله الروايات الناهية التي يذهب الخوئي إلى أنّها متواترة[3]. على ضوء ذلك يقرّر الخوئي النتيجة التالية: «وعلى الجملة، حمل اللفظ على ظاهره بعد الفحص عن القرائن المتّصلة والمنفصلة من الكتاب والسنّة، أو الدليل العقلي لا يعدّ من التفسير بالرأي، بل ولا من التفسير نفسه»[4].

بعد هذه المقدّمة يميل السيّد الخوئي إلى تحديد منطقة الرأي المنهي عنه في التفسير في نطاق الأحكام، حيث يكتب: «ويحتمل أنّ معنى التفسير بالرأي الاستقلال في الفتوى من غير مراجعة الأئمّة (ع)... فإذا عمل الإنسان بالعموم أو الإطلاق الوارد في

---

(1) المصدر نفسه، ص101.
(2) المصدر نفسه، ص101 ـ 102.
(3) البيان في تفسير القرآن، ص287؛ حيث يذهب إلى أنّ روايات النهي عن التفسير بالرأي «متواترة بين الفريقين».
(4) المصدر نفسه، ص287 ـ 288.

الكتاب، ولم يأخذ التخصيص أو التقييد الوارد عن الأئمّة (ع)، كان هذا من التفسير بالرأي»[1].

ما يبدو هنا احتمالاً عند السيّد الخوئي سيتحوّل عند الإمام الخمينيّ إلى ظنّ راجح في تحديد المراد من التفسير بالرأي، كما سيأتي إن شاء الله.

م ـ آملي (معاصر): خصّص جوادي آملي بحثاً موسّعاً نسبيّاً في مقدّمات تفسيره لمقولة التفسير بالرأي[2]، انتهى في تحديد معناه إلى أنّه:

1 ـ ما يكون خلاف معايير الفهم العربي.

2 ـ ما يكون خلاف الأصول العقلية.

3 ـ ما يكون خلاف الخطوط الكلّية العامّة للقرآن[3].

من الواضح أنّ هذه المحدّدات تُرجع التفسير بالرأي المنهي إلى الجهل، بعكس ما لو استندت الممارسة التفسيرية إلى مبادئ العلوم المختصّة وقوانينها؛ إذ ستكون عندئذ اجتهاداً مشروعاً. على هذا الضوء يتبنّى آملي مشروعية التفسير الدرائي أو الاجتهادي الذي يرتكز إلى القرآن والسنّة والعقل في تركيب منظومي يذكره مفصّلاً، مع ما يلحق بها من علوم[4]، رافضاً في الوقت ذاته تحميل المفسِّر مسبقاته الذهنية وإسقاطه لآرائه ومعتقداته ونزعاته الخاصّة على التفسير[5]؛ لأنّ مثل هذه العملية «تطبيق» وليست «تفسيراً»[6]، ومن ثمّ فهي تفسير بالرأي منهي عنه.

---

(1) المصدر نفسه، ص287.
(2) تسنيم، مقدّمات التفسير، ج1، ص59 ـ 60، 175 ـ 190.
(3) المصدر نفسه، ص177.
(4) المصدر نفسه، ج1، ص59.
(5) المصدر نفسه، ص60.
(6) المصدر نفسه، ج1، ص59.

إنّ المجتهد الذي يمارس عملية الاستنباط الفقهي على ضوء المؤهّلات المعروفة لا تعدّ فتواه مصداقاً للإفتاء بدون علم، وكذلك الأمر في التفسير الدرائي على حدّ مقاربة آملي للمسألة[1].

كما تعود عملية التفسير بالرأي إلى الجهل أو نقص العقل النظري في مقابل العلم، فهي تعود أيضاً إلى الجهالة والهوى أو ضعف العقل العملي في مقابل التقى[2].

بتنوّع حالات الجهل وتعدّد متعلّقها ينتهي التفسير بالرأي المنهي عند الشيخ جوادي آملي إلى خمسة أقسام، يذكرها بالتفصيل مقرونة مع الأمثلة[3].

ن ـ الطباطبائي (ت: 1403هـ): يسجّل الطباطبائي بدءاً أنّ المفسّرين تشتّتوا في معنى التفسير بالرأي إلى أقوال ينقلها عمّن سبقه، كما يلي:

1 ـ إنّ المراد به التفسير من غير حصول العلوم التي يجوز معها التفسير.

2 ـ إنّ المراد به تفسير المتشابه الذي لا يعلمه إلاّ الله.

3 ـ التفسير المقرّر للمذهب الفاسد، بأن يجعل المذهب أصلاً والتفسير تبعاً.

4 ـ التفسير بأنّ مراد الله كذا على القطع من غير دليل.

5 ـ التفسير بالاستحسان والهوى.

---

(1) المصدر نفسه، ص177.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص176.

(3) المصدر نفسه، ج، ص180 ـ 184.

6 ـ إنّ المراد به هو القول في مشكل القرآن بما لا يُعرف من مذاهب الأوائل من الصحابة والتابعين.

7 ـ القول في القرآن بما يعلم أنّ الحقّ غيره.

8 ـ إنّ المراد به القول في القرآن بغير علم وتثبّت، سواء علم أنّ الحقّ خلافه أم لا.

9 ـ هو الأخذ بظاهر القرآن بناءً على أنّه لا ظهور له، بل يُتبع في مورد الآية النصّ الوارد عن المعصوم.

10 ـ إنّه الأخذ بظاهر القرآن بناءً على أنّ له ظهوراً لا نفهمه، بل المتّبع في تفسير الآية هو النصّ عن المعصوم.

يعقّب الطباطبائي على هذه الأقوال بقوله: «وكيف كان فهي وجوه خالية عن الدليل»[1]. ثمّ يذهب إلى أنّ التفسير بالرأي مقولة في المنهج وفي طبيعة الطريق الذي يُسلك في تفسير القرآن، فإذا ما سلك الإنسان الطريق الخاطئ وقع في محذور التفسير بالرأي، وترتّب على ذلك منطقياً وطبيعيّاً خطأ النتائج، وإن كان يمكن أن يُصيب الواقع أحياناً.

يكتب: «فالتفسير بالرأي المنهي عنه أمر راجع إلى طريق الكشف دون المكشوف»[2]. وعندئذ من الطبيعي أن تعود المقولة إلى السؤال التالي: كيف نفسّر القرآن؟ يطرح الطباطبائي على هذا الصعيد حدّين أو ضابطتين، إذا ما تخطّاهما الإنسان ينْزلق إلى التفسير بالرأي، هما:

الأولى: أن يعتمد الإنسان على نفسه من غير الرجوع إلى غيره، في حين أنّ من اللازم وجوب الاستمداد من الغير بالرجوع إليه. وهذا الغير إمّا أن يكون القرآن نفسه أو السنّة. وما دمنا مأمورين بعرض السنّة

(1) الميزان في تفسير القرآن، ج3، ص78.
(2) المصدر نفسه، ص76.

على القرآن، فلا يبقى إلاّ القرآن للرجوع إليه والاستمداد منه في تفسيره، وإلاّ صرنا في محذور الرأي المنهي.

وعدم عرض الطباطبائي للعودة إلى العقل لا يعني الخفض من شأنه، بل لأنّ المطلوب في التفسير معرفة مراد صاحب الخطاب، وهذا يتمّ من خلال العودة إلى خطابه متمثّلاً بالقرآن الكريم نفسه. أمّا العقل البرهاني القطعي، فله منطقته ودوره الذي يمارسه كشفاً على نحو الاستقلال، أو إثباتاً أو إرشاداً وتأييداً.

الثانية: أن يسلك في فهم كلام الله على نحو ما يفعله في فهم كلام غيره من المخلوقين، مع أنّ للوحي لغته ومنطقه الخاصّ لا سيّما في تحديد المصداق الذي ينطبق عليه مفهوم الكلام.

هذان الحدّان توضحهما نصوص الطباطبائي كما يأتي: «إنّ المنهي عنه إنّما هو الاستقلال في تفسير القرآن واعتماد المفسّر على نفسه من غير الرجوع إلى غيره»[1] والغير هو القرآن نفسه كما سبق.

كذلك قوله: «إنّ النهي في الروايات إنّما هو متوجّه إلى الطريق، وهو أن يسلك في تفسير كلامه تعالى الطريق المسلوك في تفسير كلام غيره من المخلوقين»[2].

أجل، القرآن «كلام عربي رُوعي فيه جميع ما يُراعى في كلام عربي» لا خلاف في ذلك ولا مراء «وإنّما الاختلاف من جهة المراد والمصداق الذي ينطبق عليه مفهوم الكلام»[3].

على هذا ينتهي الطباطبائي إلى أنّ التفسير بالرأي يتّجه إلى

---

(1) المصدر نفسه، ج3، ص77.
(2) المصدر نفسه، ص78.
(3) المصدر نفسه، ج3، ص78.

المنهج، بل هو أساساً مقولة في المنهج وأسلوب التفسير، ولا علاقة له بالنتائج إلاّ تالياً وعن هذا الطريق. يكتب: «فالتفسير بالرأي المنهي عنه أمرٌ راجع إلى طريق الكشف دون المكشوف. وبعبارة أخرى إنّما نهى (ع) عن تفهّم كلامه [سبحانه] على نحو ما يُتفهّم به كلام غيره وإن كان هذا النحو من التفهّم ربما صادف الواقع»[1].

في ضوء هذا الفهم، تفضي مجانبة الطريقة السليمة في التفسير إلى السقوط في هوّة الرأي المنهي عنه الذي يؤدّي بدوره إلى ظهور التنافي بين الآيات، وإبطال الترتيب المعنوي الموجود في مضامينها، ودفع مقاصد بعضها ببعض، وهو ما تعبّر عنه الروايات بضرب بعض القرآن ببعض، كما في الحديث الشريف: «ما ضرب رجل القرآن بعضه ببعض إلاّ كفر»[2].

3 ـ موقف الإمام الخمينيّ

ينعى الإمام على الثقافة القرآنية أنّها حوّلت التفسير بالرأي إلى حجاب كبير يحُول دون الانفتاح على كتاب الله، وذلك من جهتين على الأقلّ، هما:

الأُولى: الخلط بين التفسير بالرأي وبين عملية التدبّر بآيات القرآن والتفكّر بها، للتزوّد من معاني كتاب الله وعطايا القرآن ومواهبه. فالأوّل هو الممنوع، في حين أنّ الثانية هي حالة مشروعة تضع الإنسان في أُفق رحِب من المعاني المتكثّرة التي لا نهاية لها.

الثانية: عدم تحرير النِزاع في تحديد المراد من التفسير بالرأي على

---

(1) المصدر نفسه، ج3، ص76.

(2) الأصول من الكافي، ج2، كتاب فضل القرآن، باب النوادر، ح17، ص632؛ البرهان في تفسير القرآن، ج1، باب 6، ح15، 18.

نحو دقيق، وما يؤدّي إليه ذلك من خلط والتباس، يفضي بدوره إلى تبعات سلبية على علاقة الإنسان مع كتاب الله.

من التحديدات الرئيسيّة التي ينطلق منها الإمام الاستناد إلى معنىً محدّد للتفسير؛ لكي يتّضح ما سواه. وتفسير الكتاب عنده، هو: «شرح مقاصد ذلك الكتاب»[1]، ومن ثمّ فإنّ «المفسّر يكون مفسّراً حين يفهمنا المقصد من النّزول»[2]. على ضوء هذا التحديد يستنتج سماحته: «إنّ الاستفادات الأخلاقية والإيمانية والعرفانية لا شأن لها بالتفسير أبداً، فكيف بالتفسير بالرأي!»[3].

يضرب الإمام لهذه الحالة مثالاً تطبيقياً، يقول فيه: «مثلاً، إذا ما استفاد أحد من طبيعة مباحثات حضرة موسى مع الخضر، وكيفيّة معاشرتهما، وشدّ حضرة موسى رحاله إليه مع مقام النبوّة العظيم الذي يحظى به؛ لكي يحصل على ذلك العلم الذي لم يكن عنده، ثمّ إذا ما تأمّل بكيفيّة عرض موسى لحاجته على حضرة الخضر، وذلك بالطريقة المذكورة في الكريمة الشريفة: (هل أتّبعُك على أن تعلّمن ممّا علّمت رُشدا)[4]، وكيفيّة جواب الخضر، وضروب الاعتذار التي ساقها حضرة موسى؛ إذا ما استفاد الإنسان من التفكير بكلّ ذلك جلال مقام العلم، وآداب سلوك المتعلّم مع المعلّم، ممّا قد يصل في الآيات المذكورة إلى عشرين أدباً؛ فأيّ صلة لذلك كلّه بالتفسير، فضلاً عن أن يكون تفسيراً بالرأي!»[5].

ينعطف الإمام إلى مثال تطبيقي آخر، يقول فيه: «وفي المعارف

---

(1) آداب الصلاة، ص192 بالفارسية.

(2) المصدر نفسه، ص193.

(3) المصدر نفسه، ص199.

(4) الكهف: 66.

(5) آداب الصلاة، ص199.

مثلاً، إذا ما استفاد أحد من قول الله تعالى: (الحمد لله ربّ العالمين)[1] الذي حصر جميع المحامد لله وخصّ الأثْنية [من الثناء] بتمامها بالحقّ تعالى؛ التوحيد الأفعالي، وقال إنه يستفاد من الآية الشريفة أنّ كلّ ما موجود في العالم من كمال وجمال، وكلّ ما فيه من عزّة وجلال، ممّا تنسبه العين الحولاء والقلب المحجوب إلى الموجودات، هي من الحقّ تعالى، وليس لموجودٍ شيءٌ من قِبَل نفسه؛ ولهذا فإنّ المحمدة والثناء خاصّان بالحقّ لا يشاركه فيهما أحد؛ إذا استفاد الإنسان من الآية هذه المعاني فما علاقة ذلك بالتفسير، فضلاً عن أن يكون اسمه تفسيراً بالرأي أو لا يكون!»[2].

يعقّب الإمام على هذين المثالين، بقوله: «إنّ كثيراً من استفادات القرآن هي من هذا القبيل»[3]، ليضيف بعدئذ: «إلى غير ذلك من الأمور التي تستفاد من لوازم الكلام، ولا تعدّ تفسيراً كما لا شأن لها بالتفسير بأيّ وجه»[4].

إذا كانت الاستفادات التي يخرج بها الإنسان وهو يعيش أجواء القرآن تقع خارج نطاق التفسير بمعناه العلمي والرسمي، وكذلك حال ما يعدّ من لوازم الكلام، فإنَّ للإمام تحديداً آخر يضيّق من منطقة الرأي الممنوع، يتمثّل بإخراج ما يتطابق مع العلوم العقلية ويتوافق والموازين البرهانية عن نطاق هذه الدائرة. وهذا المدار يستوعب آيات المعارف دون آيات الأحكام التي لا دور للعقل فيها، بل تؤخذ على سبيل التعبّد المحض. يتحدّث الإمام عن التحديد الجديد، بقوله: «بالإضافة إلى ذلك هناك كلام في التفسير بالرأي، إذ ربّما لا يكون هذا التفسير له صلة بآيات

---

(1) الفاتحة: 1.

(2) آداب الصلاة، ص199 ـ 200.

(3) المصدر نفسه، ص199.

(4) المصدر نفسه، ص200.

المعارف والعلوم العقلية التي توافق الموازين البرهانية والآيات الأخلاقية ممّا للعقل فيه دخل. فمثل هذه التفاسير تطابق البرهان العقلي المتين أو الاعتبارات العقلية الواضحة، فإذا ما كان ظاهر الكلام على خلافها من اللازم صرف الكلام عن ذلك الظاهر، مثلاً في الكريمة الشريفة: (وجاء ربّك)[1] و(الرحمن على العرش استوى)[2] اللتين يكون فيهما الفهم العرفي مخالفاً للبرهان، لا يعدّ ردّ هذا الظاهر والتفسير بما يتطابق والبرهان تفسيراً بالرأي، ومن ثمّ هو ليس ممنوعاً على الإطلاق»[3].

يواصل الإمام تضييقه لمساحة الرأي الممنوع وهو يضع محدّداً آخر، يتمثّل بإخراج ما قامت عليه شواهد سمعية قرآنية وحديثيّة عن هذه المساحة. وبتعبيره بعد الانتهاء من تفسيره سورة القدر: «إنّ جميع هذه المعارف واللطائف مستفادة من القرآن الشريف والأحاديث الشريفة، ولها شواهد سمعية»[4] ومن ثمّ لا يمكن نسبتها إلى الرأي.

لقد ساق الإمام وجوهاً متعدّدة لمعنى ليلة القدر وحقيقتها، ولتنَزّل الملائكة والروح[5]، ثمّ عاد بنفسه ليثير النقطة التالية: «ربما ظنّ البعض أنّ قسماً من مطالب هذه الرسالة تفسير بالرأي»[6]، فردّ على ذلك بإجابات متعدّدة، منها أنّه استمدّ المعاني والوجوه المذكورة من القرآن والحديث؛ حيث ثَمَّ شواهد مكثّفة تدلّ عليها، ساق بعضها في ثنايا البحث وأغمض عن أغلبها رعايةً للاختصار كما ذكر[7]. وما هذا حاله لا يدخل في نطاق التفسير بالرأي كما قال.

---

(1) الفجر: 22.

(2) طه: 5.

(3) آداب الصلاة، ص200.

(4) آداب الصلاة، ص347.

(5) ينظر: المصدر نفسه، ص318 ـ 347.

(6) المصدر نفسه، ص347.

(7) المصدر نفسه.

من التحديدات الأخرى التي يرتكز إليها الإمام في تضييق منطقة التفسير بالرأي، وفتح المجال للتفاعل مع معاني القرآن وحقائقه بعيداً عن هذا المحذور، هو بيان مصاديق المفاهيم، والتوغّل في مراتب الحقائق. وكلا هذين الأمرين لا يدخلان في دائرة التفسير بالرأي، بل لا علاقة لهما بالتفسير أساساً، كما يذهب إلى ذلك سماحته، وهو يكتب: «إنّ بيان المصداق ومراتب الحقائق لا صلة له بالتفسير، فضلاً عن أن يكون تفسيراً بالرأي»[1].

من الخطوات الإجرائية التي استند إليها الإمام في المجال التفسيري، لكي ينأى عن محذور التورّط بالرأي المنهي عنه، هو ابتعاده عن لغة الجزم والبتّ القطعي. فلا يكاد يؤثَر عنه في ما تركه من تراث تفسيري أنّه استخدم لغة جزمية؛ بحيث يقطع أنّ المراد من الآية هو ما وصل إليه دون غيره، بل تراه يقدّم للنتائج التي يبلغها بكلمة «يُحتمل» أو «من المحتمل»، فيكون ما ذكره أحد المحتملات، وذلك رعايةً لغاية الاحتياط في الدين كما يقول «ومن الواضح أنّ أحداً لم يغلق باب الاحتمال، ومن ثمّ ـ فإنّ ما يبلغه ـ لن يكون متّصلاً بالتفسير بالرأي. . . وإنّما هو بيان أحد المحتملات»[2].

كما يقول في الدرس الأوّل من دروس تفسير سورة الحمد، ما نصّه: «الكلمات التي سأعرض لها بشأن بعض آيات القرآن الكريم، لا أقول فيها؛ إنّ هذا هو المقصود، سأتحدّث على نحو الاحتمال لا على سبيل الجزم، ولن أقول إنّ هذا هو المقصود وغيره لا»[3].

---

(1) آداب الصلاة، ص347.

(2) المصدر نفسه، ص347.

(3) تفسير سورة الحمد، ص96 بالفارسية.

المعايير الخمسة

بشكل عام يمكن أن نستلهم من نصوص الإمام عدداً من الضوابط والمحدّدات التي تسهم في تمييز ما يدخل في التفسير بالرأي الممنوع عمّا يخرج عنه، من خلال المعايير التالية:

1 ـ ما يستفيده الإنسان من معطيات أخلاقية وإيمانية وعرفانية من آيات القرآن ليست هي من سنخ التفسير، بل هي من لوازم الكلام، ومن ثمّ لا علاقة لها بالتفسير بالرأي.

2 ـ إذا كانت الأمور والمعاني والأفكار، وبتعبير الإمام المعارف واللطائف مستمدّة من القرآن والحديث ولها شواهد سمعية، فلا معنى لنسبتها إلى التفسير بالرأي.

3 ـ ما قام عليه الدليل في الأمور المستوحاة من القرآن، من البرهان العقلي أو العرفاني، وما اتّسق معهما لا يدخل في عِداد التفسير بالرأي؛ إذ لا معنى لنسبة شيء إلى الرأي، وقد قام عليه البرهان العقلي القطعي، أو انسجم مع الاعتبارات العقلية والموازين البرهانية أو العرفانية القطعية.

4 ـ ما يسوقه الباحث على سبيل بيان الآيات وتوضيحها يدخل، في الغالب، في بيان مصاديق المفاهيم، وبيان المصداق ومراتب الحقائق لا شأن له بالتفسير، فضلاً عن أن يكون تفسيراً بالرأي.

5 ـ إذا لم يجزم الباحث بأنّ المراد هو ما يذكره دون سواه، بل يسوق ما يصل إليه بوصفه أحد المحتملات ووجهاً من الوجوه، فلا معنى لنسبته إلى الرأي الممنوع.

بتحكيم هذه المعايير الخمسة وتطبيقها في المجال القرآني تضيق دائرة التفسير بالرأي إلى أدنى حدٍّ ممكن، وتتحرّر ليس حركة التفسير

وحدها، بل علاقة الإنسان المسلم مع كتاب الله من هذه العقدة وما كانت تسبّبه ـ ولا تزال ـ من مخاوف تردع الغالبية العظمى عن التعامل المباشر مع القرآن، خشية الوقوع في الرأي الممنوع. فأمام الإنسان فسحة واسعة بمقدوره أن يطلّ من خلالها على معاني كتاب الله ويرتاد فضاءاته، ويغور في أعماقه، ويغترف من عطائه ومواهبه على قدر سعته واستعداده من دون خوف، شرط أن يتحاشى تلك المساحة الضيّقة.

وجهان

يكشف تحرّي نصوص الإمام ودراستها جيّداً عن أنّه يُعيد التفسير بالرأي المنهي عنه، إلى وجهين:

الأوّل: آيات الأحكام.

الثاني: تحميل الآراء والأهواء على القرآن.

الوجه الأوّل: آيات الأحكام

تدخل الأحكام الشرعية عامّة في النطاق التعبّدي؛ بحيث لا سبيل للعقل إلى تفاصيل الملاكات وعلل التشريع، إلا ما ذكرته الشريعة ذاتها من علل أو حِكَم واحتجاجات كما في قوله (سبحانه): ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ﴾[1]، وقوله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾[2]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ﴾[3]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟

---

(1) المائدة: 90.

(2) المائدة: 91.

(3) العنكبوت: 45.

﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[1].

على هذا تحسبت الشريعة للحالات التي قد يفكّر فيها الإنسان بإقحام عقله في منطقة لا علاقة لها به، ويلجأ إلى استخدام الاستحسان والقياس والرأي وما شابه في دين الله وتشريعه، بحيث شدّدت النكير على ذلك وردعت منه بعشرات الأحاديث.

ما يراه الإمام الخمينيّ هو أنّ أحاديث النهي عن التفسير بالرأي تصبّ في هذا الإطار، وتختصّ بآيات الأحكام دون غيرها من آيات المعارف والمواعظ والأخلاق والقصص النبوي. يكتب: «فإذاً من المحتمل، بل من المظنون أنّ التفسير بالرأي راجع إلى آيات الأحكام التي تقصر عنها الآراء وتعدّ بعيدة عن متناول العقول، ممّا لا بدّ من أخذه من خزّان الوحي ومهابط ملائكة الله بصرف التعبّد وعلى نحو الانقياد، على ما يلحظ ذلك من أنّ أكثر الروايات الشريفة في هذا الباب قد وردت في مقابل فقهاء العامّة الذين كانوا يريدون فهم دين الله وإدراكه بعقولهم وقياساتهم. وما جاء في بعض الروايات الشريفة من أن: «ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن»[2]، وكذلك الرواية الشريفة: «دين الله لا يُصاب بالعقول»[3] يشهد على أنّ المقصود من «دين الله» أحكام الدين التعبّدية، وإلاّ فباب إثبات الصانع، والتوحيد والتقديس، وإثبات المعاد والنبوّة، بل مطلق المعارف هو حقّ طلق للعقول ومن مختصّاتها»[4].

يلتقي الإمام في هذا المعنى الذي يسوقه للتفسير بالرأي مع عدد

---

(1) البقرة: 183.

(2) تفسير العياشي، ج1، ص11؛ بحار الأنوار، ج89، كتاب القرآن، باب 8، ح48، ص95.

(3) بحار الأنوار، ج2، كتاب العلم، ح41، ص303.

(4) آداب الصلاة، ص200؛ الترجمة العربية، ص344.

من المفسِّرين القدماء والمعاصرين. فمن القدماء ثمَّ قرابة بين هذا الموقف وما التزم به الطبري (ت: 310هـ) والطوسي (ت: 460هـ) ولو بوجه من الوجوه. فالطبري يذهب إلى حرمة القول بالقرآن فيما لا يدرك علمه، إلاّ بنصّ بيان النبيّ (ص) أو بنصبه الدلالة عليه[1]. وهذا الوجه يشمل آيات الأحكام لا محالة.

أمّا الطوسي فيقسّم التفسير إلى أربعة أقسام، يمثّل الثالث ما هو مجمل لايُنبئ ظاهره عن المراد به مفصّلاً[2]. ولا ريب أنّ أبرز مصاديقه هي آيات الأحكام.

من المعاصرين تتطابق نظرية الإمام مع ما كان ذهب إليه السيّد الخوئي من حمل التفسير بالرأي على الاستقلال بالفتوى، حيث مرَّ معنا قوله: «ويحتمل أنّ معنى التفسير بالرأي الاستقلال بالفتوى من غير مراجعة الأئمّة (ع)، مع أنّهم قرناء الكتاب في وجوب التمسّك ولزوم الانتهاء إليهم. فإذا عمل الإنسان بالعموم أو الإطلاق الوارد في الكتاب، ولم يأخذ التخصيص أو التقييد الوارد عن الأئمّة (ع) كان هذا من التفسير بالرأي»[3].

الوجه الثاني: تحميل الآراء والأهواء

الوجه الأوّل المارّ هو الذي ساقه الإمام في إطار بحث علمي منظّم كان قد كتبه قبل أكثر من ستّة عقود من الآن[4]. بيدَ أنّ ما يلحظ أنّ سماحته أرفق الوجه المذكور بوجه آخر عرض له في العقد الأخير من

---

(1) الطبري، ج1، ص27.

(2) التبيان في تفسير القرآن، ج1، ص5 ـ 6.

(3) البيان في تفسير القرآن، ص287.

(4) تناول الإمام مبحث التفسير بالرأي في إطار كتابه «آداب الصلاة» الذي فرغ من كتابته في ربيع الثاني لعام 1361هـ.

حياته وأسهب في الحديث عنه، بل أولاه عناية تفوق الوجه الأوّل بكثير، ربما بسبب كثرة وقوعه والابتلاء به خاصّة بعد انفتاح الأجواء على القرآن والإسلام إبان انطلاق نهضته رضوان الله عليه.

يتلخّص الوجه الثاني بتحميل آيات القرآن الآراء والأهواء والنَزعات الذاتية والشخصية، ودمجها مع النصّ القرآني للخروج بحصيلة تخدم تلك الآراء والنَزعات. وهذه الممارسة قد تتمّ عن عمد وبتخطيط مسبق كما تفعل ذلك الاتجاهات الفكرية والحركية الهجينة والمنحرفة، وقد تأتي نتيجة طبيعية لعدم تحلّي الإنسان بالمؤهّلات المطلوبة التي تسمح له بإبداء الرأي في القرآن عن اجتهاد ودليل.

يتحدّث الإمام بُعَيد انتصار الثورة الإسلامية عن الفريق الأوّل، بقوله: «لقد ظهر في المدّة الأخيرة أشخاص ليسوا من أهل التفسير أساساً، بل غرضهم نسبة مقاصدهم ووصلها بالقرآن والسنّة، حتّى أنّ هناك فئة من اليساريين والشيوعيين راحت تتمسّك بالقرآن بغية تنفيذ مآربها، ولا شأن لهؤلاء بالتفسير أساساً، ولا شغل لهم بالقرآن نفسه، إنّما يبتغون تغذية شبابنا عن طريق ذلك، بعنوان أنّ هذا هو الإسلام!»[1].

عن الاتجاه ذاته الذي انتعش في أجواء الحرية التي عمّت إيران بعد شباط 1979، تحدّث الإمام مرّة أخرى، بقوله: «لقد ابتلينا مؤخّراً بفريق هو عكس الفريق السابق؛ فهؤلاء يرجعون جميع الجوانب المعنوية إلى الماديّات. هم يزعمون أنّنا مسلمون، لكن لا توحيدهم توحيد إسلامي، ولا بعثتهم بعثة إسلامية، ولا نبوّتهم نبوّة إسلامية، ولا إمامتهم ولا معادهم، كلّ هذه خلاف الإسلام. لم يبرز هؤلاء حديثاً قبل عشرة أو خمسة عشرة سنة مثلاً، ففي وقت يعود ربما إلى أوائل الحوزة

(1) تفسير سورة الحمد، ص95 بالفارسية.

العلمية في قم، جاءني بعض هؤلاء الناس من هذا السنخ، وقد كانوا معمّمين، وقالوا لي: ما فهمناه أنّ المعاد في هذا العالم، وكذلك الجزاء!

هؤلاء كانوا قديماً وقد ازدادوا الآن، عندما كنت في النجف جاء أحدهم عن جماعة معيّنة ومكث أكثر من عشرين يوماً، بل ذكر بعضهم أنّه مكث أربعاً وعشرين يوماً؛ حيث كان يزورني كلّ يوم. لقد أعطيته ساعة من الوقت أو أكثر لكي يتحدّث، وكان كلّ كلامه من القرآن ونهج البلاغة، بيدَ أنّني شككت به»[1]وذلك تبعاً لطريقته في تفسير كلّ المفاهيم المعنوية والغيبية والإيمانية التي يحويها القرآن الكريم على أُسس مادّية، ناتجة عن إسقاط رؤى جماعته وأفكارها ومنهجها على كتاب الله.

أمّا الفريق الثاني الذي يروح ضحية جهله، أو يقع تحت تأثير المناهج والأفكار وهو يفسّر القرآن، أو يستنتج منه كما يشاء؛ ليكون مصداقاً للتفسير بالرأي، فقد وجّه إليه الإمام تحذيراته المتكرّرة، مذكراً إيّاه بالمصير الذي ينتظر هذا الصنف من الناس. يقول سماحته: «يتّضح من أقوال بعض الأجنحة وكتاباتها أنّ بعض الأفراد يبادر إلى تفسير آيات القرآن الكريم ونصوص الأحاديث بحسب رأيه، ويحمل رأيه عليها، من دون أن يتوفّر على صلاحية تشخيص الأحكام والمعارف الإسلامية، وإنّما يفعل ذلك تحت تأثير المدارس المنحرفة. إنّ هذا البعض لا يلتفت إلى أنّ مدارك الفقه الإسلامي تبتني على أساس يحتاج إلى الدرس والبحث ويتطلّب التحقيق الواسع؛ بحيث لا يمكن بلوغ المعارف الإسلامية العميقة بتلك الاستدلالات السطحية المضحكة، من دون أن تؤخذ بنظر الاعتبار الأدلّة المعارضة ويتمّ تناول الأمر في إطار دراسة مستوعبة وشاملة»[2].

---

(1) صحيفة النور، ج10، ص124.

(2) المصدر نفسه، ج10، ص124.

كما يسجّل في موضع آخر: «إنّما انتهت الحالة في صدر الإسلام إلى تكرار المعنى الذي يفيد: إنّ من فسّر [القرآن] برأيه فليتبوّأ مقعده من النار، تحسّباً لمثل هذه المسائل؛ حيث يقوم كلّ واحد باصطناع رأي من عنده، ويريد أن يتّخذ ما هو خلاف القرآن. إنّ فعل هؤلاء أصعب نسبياً؛ لأنّهم يتشبّثون بالقرآن»[1].

لهذا كلّه يحذّر الإمام غير المؤهّلين من الجنوح إلى هذا الوادي الخطير، ويقول: «لا ينبغي لمن لا يتوفّر على النضج العلمي الكافي، ولا للشباب الذين لا أهلية لهم في المسائل الإسلامية، ومن لا اطّلاع له على الإسلام، أن يدخل دائرة تفسير القرآن، وإذا ما ولج بعضهم التفسير لمآرب معيّنة، فلا ينبغي لشبابنا أن يعبأ بتلك التفاسير. فمن الممنوعات في الإسلام التفسير بالرأي؛ وذلك بالمعنى الذي يعمد كلّ إنسان إلى فرض آرائه على آيات من القرآن، ثمّ يفسّر القرآن ويؤوّله بآرائه»[2].

ومن الواضح أنه لا فرق بين هذا النهي بين الجامعي والحوزوي، ولا بين العالم والمفكّر، فحتى الحوزوي الذي لا يتوفّر على المؤهّلات المطلوبة للتفسير لا ينبغي له أن يرد هذا المجال، كما لا يجوز له أن يفرض آراءه الشخصية ويحملها على كتاب الله. في هذا المعنى، يسجّل الإمام إبان انطلاق أحداث الثورة محذّراً من حالات التطرّف الفكري التي تصاحب الهيجان الثوري: «ينبغي لكم أيّها الطلبة الجامعيّون، وسائر طبقات الروحانيين [طلاّب الحوزات العلمية] وغيرهم أن تحترزوا على نحو مطلق من إدخال أذواقكم الشخصية وآرائكم الخاصّة في تفسير الآيات الكريمة للقرآن المجيد، وفي تأويل أحكام الإسلام ومصادره، كما عليكم أن تلتزموا أحكام الإسلام بجميع أبعادها، وكونوا على ثقة أنّ

(1) المصدر نفسه، ج7، ص107.

(2) تفسير سورة الحمد، ص95 ـ 96.

ما فيه صلاح المجتمع من بسط العدالة ورفع الأيادي الظالمة وتأمين الاستقلال والحرية والمسائل الاقتصادية وتعديل الثروة موجود في الإسلام كاملاً على نحو عقلاني وقابل للعمل والتطبيق، من دون حاجة إلى تأويلات تقع خارج المنطق»[1].

كما لا فرق أيضاً في طبيعة الرأي الذي يُحمل على آيات القرآن ويفرض عليها، حتّى لو تمثّل ذلك في المعاني الروحية، إذ يعدّ الإمام مثل هذا التحميل من التفسير بالرأي الممنوع أيضاً، حيث يقول: «من الممنوعات في الإسلام التفسير بالرأي، وذلك بالمعنى الذي يعمد كلّ إنسان إلى فرض آرائه على آيات من القرآن. . . كأن يبادر أحد أهل المعاني الروحية مثلاً إلى تأويل كلّ ما يقدر عليه من القرآن ويرجعه إلى ما يتوافق مع رأيه»[2]. يفيد هذا النصّ أنّ تحميل الآراء ممنوع بصرف النظر عن طبيعتها ولون النَزعات التي تتلبّس بها سواء أكانت معنوية أم مادّية. بتعبير الإمام: «ليس الميدان رحيباً مفتوحاً؛ بحيث يجوز للإنسان أن ينسب إلى القرآن كلّ نظر يخطر له، ليقول: هذا هو القرآن!»[3].

4 ـ التبعات السلبية

كان الغزالي (ت: 505 هـ ـ) في أوائل من حذّر من تحوّل مقولة التفسير بالرأي إلى ذريعة لتعطيل الانفتاح على القرآن، وإلى عقبة مانعة من تدبّر معانيه والوقوف بها على ما يفيده الظاهر فحسب، أو على ما يقصر على السمع والنقل دون التملي والاجتهاد الذي يتيح مجالاً رحباً.

ثمّ تابعه على الخط ذاته الشيرازي (ت: 1050هـ) الذي أشار

---

(1) صحيفة النور، ج2، ص18.

(2) تفسير سورة الحمد، ص96.

(3) المصدر نفسه.

بوضوح إلى أنّ هذه المقولة تحوّلت إلى عنصر سلبي أفضى إلى تجميد حركة التفسير والإفادة من كتاب الله، إلا في حدود ما يأتي من النقل والسمع من جهة وعن طريق الموروث التفسيري من جهة أُخرى «وإنّ ما وراء ذلك تفسير بالرأي»[1]، ليسجّل بعد ذلك صراحةً بأنّ هذا «من الحجب العظيمة التي أوقعها الشيطان، ليصرف قلوب الكثيرين عن فهم معاني التأويل وأنوار التنْزيل»[2].

أمّا الإمام الخمينيّ، فيرى أنّ الانسياق وراء هذه المقولة تحوّل عملياً إلى هجر كامل للقرآن وحصر الإفادة منه على الموروث التفسيري وحده، وهذا من الحُجب العظيمة والموانع الكبيرة التي تحُول بين المسلمين وكتابهم، وهو إلى ذلك من أخطر التبعات السلبية التي ترتّبت على المسألة.

فمن جهة، تحوّل الخوف من الرأي الممنوع إلى عقدة تحجُب الناس عن القرآن. ومن جهة أُخرى، تحوّل إغراق القرآن وتحميله بالآراء إلى مانع يحجُب القرآن عن الناس. وكلا الحالين مرفوضان.

الحالة الأولى ناتجة عن الخلط بين التفسير الممنوع وبين غيره، خاصّة عملية التفكّر والتدبّر التي ندب إليها القرآن نفسه.

عن هذا الخلط وما أفضى إليه يكتب الإمام: «لقد خلطوا بين التفكّر والتدبّر في الآيات الشريفة والتفسير بالرأي الممنوع. وعن طريق هذا الرأي الفاسد والعقيدة الباطلة جرّدوا القرآن عن جميع ضروب الاستفادة، واتّخذوه مهجوراً بنحو كلّي»[3].

---

(1) مفاتيح الغيب، ص63.

(2) المصدر نفسه.

(3) آداب الصلاة، ص199.

أجل، إنّ التحرّز عن تحميل الآراء لا ينبغي أن يتحوّل إلى ذريعة لتضييق القرآن نفسه وحصر معانيه، فما دلّ عليه الدليل هو: «إنّنا لا نستطيع أن نؤوّل القرآن برأينا» وإلاّ «فنحن نتوفّر على كتاب يتضمّن المصالح الشخصية، والمصالح الاجتماعية والمصالح السياسية، وإدارة البلد وكلّ شيء» لكن بشرط أن يتمّ التعاطي مع ذلك كلّه عن طريق «التفاسير الواردة عن أهل الاختصاص»[1] إذا كان المورد ممّا يختصّ بالتفسير، ولا حقّ لنا بفرض الآراء الشخصية. أي المطلوب هو تمييز الدوائر بين ما يقع في اختصاص التفسير، وبين ما يعدّ استفادات من القرآن وعيشاً في ظلاله، وبين ما يكون تفسيراً بالرأي، والأخير هو الممنوع دون غيره، ومساحته ضيّقة كما رأينا.

كما يُفضي التردّد عن ولوج معاني القرآن حَذَراً من الرأي الممنوع إلى هجر القرآن، كذلك يؤدّي إلى النتيجة ذاتها الوجه الآخر في الحالة، متمثّلاً بتحميل القرآن بالآراء المنحرفة الشاذّة وبالأهواء. فحصار الآراء والأهواء ليس أقلّ ضرراً على القرآن من التردّد عن النفوذ إلى دائرته. يقول الإمام: «إنّ القرآن، هذا الكتاب الذي يعدّ كتاب معرفة الله وطريق السلوك إليه، جُرّ بيد الأصدقاء الجهلة نحو الانحراف والانزواء، واتّخذت الآراء المنحرفة وتفسيرات الرأي سبيلها إليه، مع كلّ هذا التأكيد عن أئمّة الإسلام (ع) في النهي عنه، حتّى راح كلّ إنسان يتصرّف به على وحي نفسانيّاته»[2].

إنّ القرآن يعيش حجاباً مزدوجاً، أفضى به إلى نتيجة مروّعة، يقول الإمام في وصفها: «إنّ كتاب الحياة والكمال والجمال ـ هذا ـ قد اختفى في الحُجب التي اصطنعناها، وانتهت خزينة أسرار الوجود ـ هذه ـ إلى

(1) صحيفة النور، ج18، ص275، حيث تعود الاقتباسات القصيرة الثلاث إلى هذا النصّ.
(2) القرآن كتاب الهداية، ص174 بالفارسية.

أن تُدفن في أعماق تُراب انحرافاتنا الفكرية، كما تنَزّلت لغته؛ لغة الأُنس والهداية والحياة، والتي تصنع فلسفة الحياة؛ تنَزّلت إلى لغة الوحشة والموت والقبر»[1].

المطلوب أن يُسفر القرآن عن نفسه كما هو، وأن تبرز حقائق هذا الكتاب كما هي، من دون أن نحمّله حجب الآراء والأهواء : «ينبغي أن نعرض الإسلام كما هو، وأن نعرض القرآن كما هو. إذا ما عرضنا القرآن والإسلام على العالم كما هما فسيُقْبل عليهما الجميع»[2].

المناطق الثلاث

على ضوء ما جاء في هذا البحث وبعض ما جاء في الفصل السابق، ننتهي في العلاقة مع القرآن والتعاطي معه إلى ثلاث مناطق، هي:

الأولى: منطقة التفسير، وفيها يتحرّى المفسّر الكشف عن مقاصد القرآن وبيانها وشرحها. هذه هي مهمّة التفسير التي يضطلع بها المفسِّرون ولا يجوز لغير ذي الاختصاص أن يلج هذا المضمار.

الثانية: منطقة التفكير والتدبّر واستفادة المعاني والعظات الأخلاقية والتربوية والإيمانية، وكذلك المفاهيم والدروس السياسية والاجتماعية، ووعي السنن وما شابه. وهذه منطقة واسعة تشمل لوازم الكلام، ومصاديق المفاهيم، ومراتب الحقائق والمعاني، وما قام عليه البرهان العقلي أو العرفاني.

ما يذهب إليه الإمام هو: «أنّ الكثير من استفادات القرآن هي من

(1) صحيفة النور، ج20، ص229.

(2) المصدر نفسه، ج5، ص268.

هذا القبيل»[1] ولا شأن لها بالتفسير. بيدَ أنّ ما حصل هو الخلط بين المنطقتَين وإقحام كلّ استفادة قرآنية بالتفسير ووصمها أحياناً بالتفسير بالرأي، مع أنّ التفسير هو تحرّي المقاصد، ومن ثمّ فإنّ الحديث عن وجود مقاصد محدّدة للقرآن هو لتحديد وظيفة المفسِّر لا حصر طريق الاستفادة من القرآن على التفسير وحده. معنى ذلك أنّ طريق المسلمين مفتوح كي يستفيدوا من القرآن المعاني والأفكار والنظريات التربوية والسياسية والتاريخية والسنن التاريخية والوجودية ولا علاقة لذلك بالتفسير، ولا اختصاص له بالمفسِّرين، بل بمقدور كلّ إنسان أن يستفيد من كتاب الله على قدره وعلى وفق سعته الفكرية والوجودية، مع رعاية الضوابط التي تنسجم مع مرتبة الاستفادة ولونها، بل ربما جاءت بعض الاستفادات وما يستوحيه الإنسان من القرآن، أعمق من بحوث المفسِّرين وأقرب إلى قلب الإنسان وأوصل إلى روحه، لا سيّما مع ما عليه أغلب التفاسير.

فإذاً، هذه المنطقة أرحب من التفسير وهي تسع الجميع وتستوعب كلّ الأذواق والمواقع والاتجاهات؛ إذ كلٌّ يجد في كتاب الله بُغيته ويغترف منه ما شاء الله له أن يغترف. ويبقى عطاء الله ممدوداً دون انقطاع؛ إذ لا نفاد لكلمات الله: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾[2] ولا أمد للشجرة الطيبة: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِى ٱلسَّمَآءِ تُؤْتِىٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍۭ بِإِذْنِ رَبِّهَا﴾[3].

إنّ تجميد هذه المنطقة وتعطيل عقول المسلمين ونفوسهم عن

---

(1) آداب الصلاة، ص199.

(2) الكهف: 109.

(3) إبراهيم: 24 ـ 25.

الانفتاح على القرآن من خلالها، يُساوق عند الإمام مهجورية القرآن نفسه، فماذا يبقى من عطاء القرآن لو اقتصر الأمر على بحوث المفسِّرين وحدها، وماذا يبقى للآخرين من نصيب فيه لو انحصرت مراجعته بالمفسِّرين وحدهم دون أن يكون للمسلمين حقّ العودة إليه! ويقول في ذلك: «إنّ في القرآن كلّ شيء، لكن مع الأسف انّنا لم نستفد منه، وقد هجر المسلمون القرآن؛ بمعنى أنّهم لم يستفيدوا منه كما ينبغي»[1].

أجل، من يحدّث نفسه بالتصدّي للتفسير بمعناه الوظيفي، أي بأن يعبّر عن مراد الله (سبحانه) على نحو قطعي وبصيغة علمية، ينبغي له أن يسلك المنهج العلمي المعروف في التفسير. كما أنّ للاستفادة نفسها ضوابط تنسجم مع مرتبتها وطبيعة المعرفة المستوحاة كما مرّت الإشارة لذلك تفصيلاً.

الثالثة: منطقة التفسير بالرأي الممنوع، وهي منطقة ضيّقة لا تتعدّى عند الإمام آيات الأحكام، وتحميل الآراء والأهواء بالتفصيل الذي سبق.

يتبيّن ممّا سلف أنّ منطقة التفسير بالرأي المحرّم هي أضيق المناطق الثلاث، ثمّ تأتي منطقة التفسير التي تختصّ بالمفسِّرين، ثمّ هناك منطقة واسعة بينهما مفتوحة للتعامل مع كتاب الله والنهل من عطاياه والتملي بأنواره، هي بمتناول الجميع بحسب موضوعها وبشرطها ولوازمها.

والحاصل فعلاً هو الخلط بين المناطق الثلاث، وفي النتيجة حرمان المسلمين عملياً من التعامل مع القرآن تحت طائلة التخويف من التفسير والتفسير بالرأي.

---

(1) صحيفة النور، ج6، ص219.

الفصل الخامس

نظرية مراتب الفهم

تنطلق نظرية مراتب الفهم من أفق يُفيد أن للقرآن الكريم معان مترتّبة بعضها على بعض، ولهذه المعاني المتكثّرة حقائق يرجع إليها، إلى أن يعود الجميع إلى حقيقة غيبية ماورائية واحدة.

وقد يُمثّل لهذا المعنى بأمثلة سمعية وحسيّة، من قبيل أنّ القرآن مأدبة تضم أغذية متنوّعة، أو أنه يتألف من قشور ولُباب، أو ظاهر وباطن وحدّ ومطلع وهكذا.

تعكس هذه الحقيقة آثارها على العالم الإنساني، حيث يكون للإنسان إدراك متفاوت لمعاني القرآن وحقائقه تبعاً لاستعداده الوجودي وسعته النفسية وطاقاته الفكرية، وبذلك تتعدد مراتب الفهم الإنساني للقرآن من الفهم الظاهري وأوائل المفهومات كحد أدنى، إلى أن ترتقي على خط متصاعد لتبلغ الذروة مع المطهرين كحد أقصى؛ حيث يعكس الإنسان الكامل متمثّلاً بالنبي (ص) وأهل بيته (ع) آخر مراتب الفهم وأقصاها، قبل أن ينحدر الخط البياني باتجاه نازل وهو يستوعب من يلي أولئك الكرام من الخاصة والأولياء وأهل الله، ثم من يليهم وهكذا.

لهذه النظرية ثلاثة أنماط من الاستدلال، هي الأدلّة الوجودية التي

تقوم على أساس تعدّد مراتب الواقع، ومن ثَمَّ وجود تشابه بل تماثل بين القرآن والإنسان والعالم، فكما أن للقرآن مراتب، فكذلك الإنسان والعالم. الإنسان في نطاق هذه الرؤية كون مطوي، والعالم إنسان مفتوح:

أتـزعـم أنـك جـرم صـغـيـر وفـيـك انـطـوى الـعـالـم الأكـبـر

كما أن الوجود كتاب/ قرآن تكويني، والقرآن وجود تدويني. والقرآن والإنسان الكامل لهما حقيقة واحدة في عالم البساطة قبل التنَزّل، ثم افترقا في عالم الكثرة والظاهر بعد التنَزّل.

والثلاثة أي الإنسان والقرآن والعالم، هي مظاهر لأسماء الله وتجليات للألوهة.

هذا التماثل الوجودي بين الإنسان والقرآن والعالم هو روح النظرية في وجهها وتفسيرها العرفاني، وما نظرية تعدد مراتب الفهم إلاّ أثر معرفي مترتب على تعدّد مراتبها.

في اتجاه ثان ترتكز النظرية إلى مجموعة من الأدلة المعرفية والإدراكية، وهي تفيد أن طبيعة المعرفة والإدراك الإنساني تقوم على أساس وجود مراتب متعددة. فلا الإدراك الإنساني ينحصر في مرتبة واحدة بطبعه وذاته، ولا المعرفة تجمد بطبعها وذاتها عند مرتبة واحدة، فمن ذاتيّات الإدراك الإنساني أنه مقولة مشككة ذات مراتب، وكذلك الحال في المعرفة نفسها.

كما هناك نمط ثالث من الاستدلال، تقدم فيه النظرية حشداً من الأدلة النقلية والسمعية من القرآن والسنة على صحة محتواها.

وإنَّنا إذا استثنينا بعض الآراء الظاهرية المتشنجة التي لا يُعبأ بها، فلا نكاد نجد من يشذ عن هذه النظرية وينكر أن لفهم القرآن مراتب. إنما

يعود الاختلاف في طبيعة التعبير عن النظرية، وفي طبيعة المرتكز الذي تستند إليه والتفسير الذي يُساق لها. فمن لا يأنس بالرؤية العرفانية يتمسّك بالأدلّة المعرفية والنقلية وهكذا.

ومن النتائج المترتّبة على النظرية تقديم تفسير للغة الوحي، ولماذا انصبّت ألفاظ القرآن في إطار لغة المثال وكثُر أسلوب التمثيل في الكتاب العزيز. كما تبرز نتائج أخرى من قبيل وجود حدّ أدنى للفهم يشترك فيه الجميع وهو حق مطلق لهم، وحد أقصى يختصّ بالمطهرين أو بالإنسان الكامل أو بالنبي وآله. يلتحق بهذه النتيجة ويتمِّمها الإقرار المنطقي بضرورة وجود الظاهر والباطن في القرآن، على كلا التفسيرين المعرفي والوجودي، وسواء أكان الظاهر والباطن من المفاهيم والمقولات اللفظية أو كان من الحقائق والأعيان.

على أفق هذه النظرية يكون بمقدور الفكر القرآني بل الفكر الإسلامي أن يقدم تفسيراً منطقياً متماسكاً لعمق القرآن، ولِمَ أنه لا يبلى على مرّ الأيام، بل يزداد غضاضة على مدى الزمان، لتنحل على الأرضية ذاتها إشكالية المعاصرة وقدرة النص القرآني الثابت على مواكبة متغيرات الحياة ومستجداتها. وكذلك قضية التاريخية والاستمرارية التي تُشير إلى نزول القرآن في إطار بيئة اجتماعية وثقافية وتاريخية خاصة، أو في إطار زمان ومكان خاصَّين، ثم استمراره في أداء دوره خارج نطاق تلك البيئة التاريخية وبعيداً عن مكوّناتها الخاصّة؛ بحيث يكون صالحاً لكل زمان ومكان، وذلك إلى بقية الآثار والنتائج.

هذه صورة عامّة عن نظرية مراتب الفهم. أما البحث التفصيلي فيمر بالخطوط التالية:

1 ـ المستوى الوجودي. ويتضمّن دراسة التفسير الوجودي عبر خطوتين متكاملتين، هما:

أ ـ مرتكزات النظرية الوجودية عبر ثلاثة من أكبر رادتها ورموزها.

ب ـ النتائج المترتّبة على النظرية كما سيتُم استعراضها عند هؤلاء الأقطاب الثلاثة، ابن عربي وصدر الدين الشيرازي والإمام الخمينيّ.

2 ـ المستوى الإدراكي والنقلي. ويتضمّن إشارات سريعة لنظرية التفسير التي تتبناها المدرسة واقطابها على هذا الصعيد.

1 ـ المستوى الوجودي

يمكن القول إنّ الاتجاه العرفاني عامّة يعضده فريق من الحُكماء الذين جمعوا بين الكشف والبرهان، هم طليعة من يتبنّى النظرية الوجودية كإطار تفسيري لتفاوت درجات فهم القرآن واختلاف مراتب معانيه.

على هذا سيتمّ بيان مرتكزات النظرية من خلال علمَين اثنَين، هما ابن عربي (ت: 638هـ) وصدر الدين الشيرازي (ت: 1050هـ). وأهميّة ابن عربي أنّه يمثّل رأس المدرسة ورائد هذا الاتجاه بلا مُنازع، فضلاً عن أنه نظّر لمرتكزات النظرية على نحو وافٍ.

أما أهميّة صدر الدين، فتعود إلى أنه امتداد تجديديّ لابن عربي في إيران، ليس على صعيد نظرية التفسير الوجودي لمراتب الفهم القرآني فحسب، بل على مستوى العناصر الأساسية في مدرسة الحكمة المتعالية برمّتها، من دون إهمال المائز الدقيق القائم بين العرفان وبين الحكمة المتعالية كاتّجاه فلسفي محاذي للعرفان.

والإمام الخمينيّ ينتمي منهجياً إلى هذا الاتجاه الذي يبرز فيه هذان العَلَمان، وما يتبنّاه من مقولات على مستوى القرآن الكريم يرجع إلى

هذه المدرسة. تشهد على ذلك نصوص الإمام وتراثه القرآني، وهي لا تخفي انتمائها إلى هذين العلَمين وولائها لهما، فضلاً عن اقتباساته النصوصية العريضة من آثارهما ومتابعتهما في الأفكار، كما يبرز ذلك جليّاً في مؤلفاته المعنوية والعرفانية[1].

أولاً: ابن عربي (560 ـ 638هـ)

أ ـ مرتكزات النظرية

تنطلق نظرية ابن عربي من التماثُل أو التناظُر الذي يُقيمه بين الوجود والإنسان والقرآن. فللوجود مراتب ثَمَّ ما يُوازيها في الإنسان، فالإنسان جامع لحقائق الكون وهو عالم صغير، مثلما أنّ الكون إنسان كبير. وللوجود ظاهر وباطن وحدّ ومطّلع أو عوالم أربعة هي عالم الملك والشهادة، وعالم الغيب والملكوت، وعالم البرزخ وعالم الأسماء الإلهية، تماماً كما للإنسان وللقرآن.

العالم والإنسان كلاهما مظاهر كلمات الله، والإنسان الكامل أتَمّها؛ حيث اجتمعت فيه كل حقائق الوُجود، وهو الكلمة الجامعة، والقرآن كلمات الله الذي نزل على الإنسان الكامل الذي يُمثّل الذروة في الفهم، ثم يأتي من يليه يأخذ منه بحسب مرتبته واستعداده الوجودي.

هذه الموازاة أو التناظُر الكائن بين الوجود والإنسان، قائم بنفسه بين القرآن والوُجود. فالعالم عند ابن عربي مصحف كبير تلاه الله علينا تلاوة حال، تماماً كما أنّ القرآن عالم مطويّ تلاه الحقّ علينا تلاوة قول.

---

(1) في مؤلّف واحد من مصنّفات الإمام هو «شرح دعاء السحر» ذكر ابن عربي أكثر من عشر مرّات، ثُم جاء صدر الدين الشيرازي بالمرتبة الثانية، هذا فضلاً عن كثافة الاقتباس من نصوصهما وأفكارهما، بخاصّة الأول.

وبتعبيره: «خذ الوجود كله على أنه كتاب مسطُور، وإن قلت مرقُوم فهو أبلغ»[1].

من خلال هذا التوازي الوُجودي، سيكون هناك تناظُر بين مراتب الإنسان ومراتب القرآن، ينجَم عنه تعدّد مراتب الفهم وترتّب بعضها على بعض.

يكتب في أصل التناظُر الوجودي بين الوجود بعوالمه العلوية والسفلية وبين الإنسان، ما نصّه: «ومعرفة أفلاك العالم الأكبر والأصغر الذي هو الإنسان؛ فأعني به عوالم كلياته وأجناسه، وأمراؤه الذين لهم التأثير في غيرهم، وجعلتها [أي أفلاك العالم الأكبر والأصغر] مُقابِلةً؛ هذا نسخةٌ من هذا»[2]. ثُمَّ يَنعطف لإعطاء أمثلة تفصيليّة من العوالم الوُجودية العليا والسفلى وأفلاكها وما يناظرها من الإنسان.

يُعدّ الإنسان في هذا النسق عالَماً صغيراً والعالَم إنسان كبير، والإنسان عالَم مجتمع الأجزاء، والعالَم إنسان متفرّق الأجزاء: «والإنسان الذي هو آدم عبارة عن مجموع العالَم، فإنّه الإنسان الصغير وهو المختصر من العالَم الكبير. . . كذلك الإنسان وإن صغُر جُرمه عن جرم العالَم، فإنّه يَجمع جميع حقائق العالَم الكبير، ولهذا يُسمّي العُقلاء العالَم إنساناً كبير». على ضوء هذا التناظُر الوُجودي بين الإنسان والعالَم، وكون الوُجود مظاهر للأسماء الإلهية، انتهى إلى أنه ما من معنى أو حقيقة ظهرت في الوجود، إلا وظهرت في نظيره الذي هو الإنسان: «لَم يبقَ في الإمكان معنى، إلا وقد ظهر في العالَم، فقد ظهر في

---

(1) محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، طبعة دار صادر، بيروت، ج4، ص106.

(2) محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم د. عثمان يحيى، تصدير ومراجعة د. إبراهيم مدكور، ط2 (مصورة عن الأولى) الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1392هـ ـ 1972م، السفر الثاني، ص230 فما بعد حيث يسوق تطبيقات وأمثلة كثيرة على هذا التطابق.

مختصره»[1] الذي هو الإنسان؛ إذ ما من حقيقة من حقائق الوجود إلا وتُوجد فيه، أو في مثاله الأعلى الذي هو الإنسان الكامل.

يجد هذا الفهم الذي يُقيم توازياً وجودياً بين القرآن والإنسان والوُجود نصوصاً مكثّفة دالّة عليه في تراث ابن عربي، مبثُوثة في فتوحاته المكّية وغير واحد من مصنّفاته. يصف عالَم الإمكان وأنّه وما فيه تعبير عن كلمات الله الوُجودية، بما نصه: «اعلم أنّ الممكنات هي كلمات الله التي لا تَنفد، وبها يظهر سلطانها الذي لا يبعد، وهي مركّبات لأنّها أتت للإفادة فصدرت عن تركيب يعبّر عنه في اللسان العربي بلفظة «كُنْ» فلا يتكوّن عنه إلا مركّب من روح وصورة، ثُمَّ تلتحم بعضها ببعض لما بينهما من المناسبات، فتحدُث المعاني بحدُوث تأليفها الوضعي». يُواصل النصّ وصف الموازاة الوجودية ليفصح في الثنايا عن المعطى المعرفي له، متمثّلاً بتعدّد مراتب الفهم بتعدّد المراتب الوجودية، وتعدّد ظهور الحقائق تبعاً لذلك، فيقول: «ثُمَّ اعلم أنّ الله تعالى لما أظهر من كلماته ما أظهر قدّر لهم من المراتب ما قدّر، فمنهم الأرواح النورية والنارية والتُرابية، وهم على مراتب مختلفة، وكلّهم أوقفهم مع نفوسهم وأشهدهم إيّاها واحتجب لهم فيها، ثُم طلب منهم أن يطلبوه ونصب لهم معارج يعرجون عليها في طلبهم إيّاه، فدخل لهم بهذه المعارج في حكم الحدّ وجعل لهم قلوباً يعقلون بها، ولبعضهم فكراً يتفكّرون به... ثُم نصب لهم الدلالة على صدق خبره إذا أخبرهم، فتفاضلت أفهامهم لتفاضل حقائقهم في نشأتهم»[2].

---

(1) الفتوحات المكية، المجلد الثاني، ص124. لقد تمت الإحالة هنا إلى طبعة دار صادر البيروتية ذات المجلدات الأربعة الضخام، التي نشرت من قبل دار إحياء التراث العربي. وقد زاوجت في العودة إلى الفتوحات بين عثمان يحيى وهذه الطبعة، وسأشير إلى مصدر النص بين الطبعتين في كل مرة.

(2) المصدر نفسه، المجلد الرابع، ص65 ـ 66.

ما دام الإنسان عند ابن عربي جامعاً لحقائق الكون كله، والقرآن هو عالَم مطويٍ، مثلما أنّ العالَم هو مصحف كبير، فسيكون للإنسان مراتب مختلفة في فهم القرآن تبعاً لمراتبه الوجودية التي تُناظر المراتب الوجودية لظهور حقائق القرآن، على أن يكون للإنسان الكامل أو للحقيقة المحمّدية الذروة في سلّم المراتب، وهذا ما أشار إليه النبي (ص). بقوله: «أُوتيتُ جوامع الكَلِم»[1]. إذا شئنا الدقّة فإنّ النبي (ص) عاش حقيقة القرآن مشاهدةً ومعاينة، بل لا حقيقة للقرآن إلا حقيقة النبي، ولا حقيقة للنبي إلا حقيقة القرآن، وكلاهما مظهر لأسماء الله. على هذا «فمن أراد أن يرى رسول الله (ص) ممّن لم يُدركه من أمّته فلينظر إلى القرآن، فإذا نظر فيه فلا فرق بين النظر إليه وبين النظر إلى رسول الله (ص)، فكأنّ القرآن انتشأ صورة جسدية يُقال لها محمّد بن عبد الله بن عبد المطلب، والقرآن كلام الله، وهو صفته، فكأنّ محمّد صفة الحقّ تعالى بجملته»[2].

يترتّب على هذه الموازاة الوُجودية بين القرآن والإنسان نتيجة معرفية تتمثّل في أن تكون أقصى درجات المعرفة هي تلك الموجودة عند الإنسان الكامل أو عند النبي (ص) لأنّه عاش حقيقة القرآن على سبيل المشاهدة والتعيّن، حتّى صار النبي هو القرآن والقرآن هو النبي. ثُم يَليه من يَليه من أمّته على قدر سعته الوجوديّة والإدراكيّة؛ إذ يستلهم كل إنسان من القرآن ويكون له نصيبه من حقائقه «على قدر نفوذه وفهمه، وقوّة عزمه وهمه، واتّساع نفسه»[3].

(1) أخرجه بلفظ «أُعطيتُ» البخاري في صحيحه، وكذلك مسلم والترمذي بالإضافة إلى ابن حنبل في مسنده. كما أخرجه أيضاً البخاري والنسائي بلفظ «بُعثتُ بجوامع الكَلِم». يُنظر في توثيق المصادر: الفتوحات المكية، السفر الأول، ص499 طبعة عثمان يحيى.

(2) الفتوحات المكية، ج4، ص61.

(3) المصدر نفسه، السفر الأول، ص73 طبعة عثمان يحيى.

ثَمَّ نصوص مكثّفة لابن عربي تبيّن أن النبي (ص) يُمثّل الحد الأقصى من معرفة القرآن وفهمه، ثم تتوالى المراتب وتتسع من دونه لتشمل أفراد أمته، وذلك على خلفية قاعدة التوازي الثلاثي بين القرآن والإنسان والوجود، منها النصّ الذي سنذكره بعد قليل والذي يستخدم تعبيراً رائعاً في وصف العلاقة بين الإنسان والقرآن، حينما يصفه بوصف النُزول. أجل، فالقرآن على ضوء هذا الفهم الوجوديّ، كما نزل على النبي (ص)، فهو في عملية نُزول مطرّدة على قلوب أمّته إلى يوم القيامة. يكتب: «فقوله: الرَّحْمنُ. عَلَّمَ الْقُرْآنَ. نصب القرآن. ثُمَّ قال: خَلَقَ الْإِنْسانَ. عَلَّمَهُ الْبَيانَ. فينْزل عليه القرآن ليُترجم منه بما علّمه الحقّ من البيان الذي لم يقبله إلا هذا الإنسان، فكان للقرآن علم التميز فعَلِم أين محلّه الذي ينْزل عليه من العالَم، فنَزل على قلب محمد (ص) نزل به الروح الأمين، ثم لا يزال ينْزل على قلوب أمّته إلى يوم القيامة. فنُزوله في القلوب جديد لا يبلى فهو الوحي الدائم، فللرسول (صلوات الله عليه وسلامه) الأوّلية في ذلك والتبليغ إلى الأسماع من البشر والابتداء من البشر، فصار القرآن برزخاً بين الحقّ والإنسان وظهر في قلبه على صورة لم يظهر بها في لسانه، فإنّ الله جعل لكل موطن حكماً لا يكون لغيره فتلاه رسول الله (ص) بلسانه أصواتاً وحروفاً سمعها الأعرابي بسمع إذنه في حال ترجمته، فالكلام لله بلا شكّ والترجمة للمتكلّم به كان من كان، فلا يزال كلام الله من حين نُزوله يُتلى حروفاً وأصواتاً، إلى أن يُرفع من الصدور ويُمحى من المصاحف، فلا يبقى مترجم يقبل نزول القرآن عليه»[1].

الارتقاء في الفهم، على ضوء هذه الرؤية الوجودية، لا يتمّ على أساس آليات الإدراك وما يشهده العلم من نموّ نتيجة ذلك، بل هو رهين

(1) الفتوحات المكية، ج3، ص108.

تنقية الداخل وتزكية القلب وتوسيع قدرة التلقّي من خلال التقوى وزيادة التهيّؤ والنظافة الداخلية.و بين أيدينا نص يفتتحه ابن عربي بالإشارة إلى أن النبي بوصفه الإنسان الكامل لديه حقيقة القرآن، ثم يغترف من القرآن كل بحسب استعداده ومقدار تزكيته وتقواه، أو بحسب تعبيره: «ولنا منه من الحظّ على قدر صفاء المحل والتهيّؤ والتقوى»[1].

ب ـ النتائج المترتبة

في ظلّ هذا التوازي الوجوديّ بين الإنسان والقرآن والعالَم تصير تلاوة الإنسان للقرآن استماعاً لكلمات الوجود من الخارج واستماعاً لكلمات نفسه من الداخل، فكلاهما جانبان يكشفان عن حقيقة واحدة هي كلام الله[2]. ويكون القرآن مُوازياً لحقيقة الوجود ومراتبه، كما هو موازٍ لحقيقة الإنسان ومراتبه؛ بحيث تُناظر كل مرتبة عند الإنسان مرتبة تماثلُها في القرآن، لتتعدّد بذلك التلاوات وتبعاً لها المعاني ومراتب الفهم. على هذا هناك تلاوة وجودية وفهم وجوديّ للقرآن المبثُوث في العالَم (المصحف الوجوديّ الكبير) كما الكائن في الوجود الإنساني، يتفاوت فيه نصيب الإنسان بحسب حظّه واستعداده الوجوديّ للتلقّي: «ولا تظن يا بُنيّ أن تلاوة الحق عليك وعلى أبناء جنسك من هذا القرآن العزيز خاصة. ليس هذا حظ الصوفي، بل الوجود بأسره ﴿كِتَابٌ مَسْطُورٍ فِي رِقٍ مِنْشُورٍ﴾ تلاه عليك سبحانه وتعالى لتعقل عنه إن كنت عالِماً. قال تعالى: ﴿وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَـٰلِمُونَ﴾، ولا يُحجب عن ملاحظة المختصر الشريف من هذا المسطور الذي هو عبارة عنك، فإنّ الحق تعالى تارة يتلو عليك من الكتاب العظيم الخارج، وتارة يتلو عليك من نفسك

(1) المصدر نفسه، ج1، ص56.

(2) د. نصر حامد ابو زيد، فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، دار التنوير ـ دار الوحدة؛ بيروت، 1983، ص275.

فاستمع وتأهّب لخطاب مولاك إليك في أي مقام كنت، وتحفّظ من الوقر والصَمَمّ، فالصممّ آفة تمنعك من إدراك تلاوة الحق عليك من نفسك المختصرة، وهو الكتاب المعبّر عنه بالفرقان؛ إذ الإنسان محلّ الجمع لما تفرق في العالم الكبير»[1].

حين نعطف على هذه الرؤية الحقيقة التي يسجّل فيها ابن عربي أنّ ما من شيء في الوجود، إلا وله ظاهر وباطن وحدّ ومطلع بما في ذلك القرآن والإنسان، فستكون الحصيلة الأولية أن هناك أربع مراتب رئيسية للفهم منبثقة عن الكينونة الوجودية ذاتها، يمكن لكل مرتبة فيها أن تتضمّن عدداً آخر من المراتب الفرعية. يكتب ابن عربي: «ما من شيء إلا وله ظاهر وباطن وحدٌّ ومطّلع، فالظاهر منه ما أعطتك صورته، والباطن ما أعطاك ما يُمسك عليه الصورة، والحدّ ما يميّزه عن غيره والمطّلع منه ما يُعطيك الوصول إليه»[2].

مع أنّ الكلام هنا يدور حول واقع وجودي حقيقي لا اعتباري، إلا أنّ ابن عربي لا يهمل المدلولات أو الثمار المعرفية لهذه الكينونات الوجودية. فما دام لكل شيء ظاهر وباطن وحدّ ومطّلع ينطبق ذلك على العالَم وعلى القرآن، فإنّ التقسيم بذاته ينطبق على الإنسان. فالرجال أربعة أصناف تأتي متوازية مع مراتب الوجود والنصّ، والمهمّ هي الدلالة المعرفية المترتّبة على هذا التقسيم الوجودي للإنسان، التي تُنتج أربعة مستويات لإدراك القرآن وفهمه داخل كل مرتبة درجات. يكتب في تصوير هذه الرؤية الوجودية للإنسان التي ينبثق عنها مدلول معرفي، ما نصه: «اعلم أن رجال الله على أربع مراتب، رجال لهم الظاهر، ورجال لهم الباطن، ورجال لهم الحدّ ورجال لهم المطّلع. فإنّ الله سبحانه لمّا أغلق

(1) مواقع النجوم، ص67 ـ 68 عن فلسفة التأويل، ص275 ـ 276.

(2) الفتوحات المكية، المجلد الرابع، ص411.

دون الخلق باب النبوّة والرسالة، أبقى لهم باب الفهم عن الله في ما أوحى به إلى نبيه (ص) في كتابه العزيز، وكان علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) يقول: إنّ الوحي قد انقطع بعد رسول الله (ص)، وما بقي بأيدينا إلا أن يرزُق الله عبداً فهماً في هذا القرآن. وقد أجمع أصحابنا أهل الكشف على صحة خبرٍ عن النبي (ص) أنّه قال في آي القرآن: إنّه ما من آية إلا ولها ظاهر وباطن وحدّ ومطّلع، ولكل مرتبة من هذه المراتب رجال»[1].

يجمع النصّ إلى هنا بين المدلولَين الوجودي والمعرفي، أو أنّه على نحو أدقّ يؤسس للمدلول المعرفي الذي يفيد تفاوت درجات فهم القرآن وتوزّعها في مراتب، على كينونة وجودية مكينة. وهذا يكفينا لإثبات المطلوب، لكن من المهم استكمال الصورة بإبراز الأثر الوجودي المترتّب على كل مرتبة من هذه المراتب في التعامل مع القرآن، وما تهبه لأهلها من قدرات وجودية مضافاً إلى الحصيلة المعرفية التي نحن بصددها.

يواصل ابن عربي جوانب الصورة حاكياً كلام شيخه أبي محمد عبد الله الشكّاز الذي التقى به في غرناطة سنة 595هـ: «الرجال أربعة؛ رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه وهم رجال الظاهر، ورجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله وهم رجال الباطن جلساء الحق تعالى ولهم المشورة، ورجال الأعراف وهم رجال الحدّ، قال الله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْأَعْرَافِ رِجَالٌ﴾ أهل الشمّ والتمييز والسَراح عن الأوصاف فلا صفة لهم... ورجال دعاهم الحق إليه يأتونه رجالاً لسرعة الإجابة لا يركبون ﴿وَأَذِّن فِى ٱلنَّاسِ بِٱلْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا﴾ وهم رجال المطّلع. فرجال الظاهر هم الذين لهم التصرّف في عالَم الملك والشهادة... وأمّا رجال الباطن

(1) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص187.

فهم الذين لهم التصرّف في عالَم الغيب والملكوت. . . فيفتح لهؤلاء الرجال في باطن الكتب المنْزلة والصحف المطهّرة، وكلام العالَم كله ونظم الحروف والأسماء من جهة معانيها ما لا يكون لغيرهم اختصاصاً إلهياً، وأما رجال الحدّ فهم الذين لهم التصرّف في عالَم الأرواح النارية عالَم البرزخ والجبروت. . . وأمّا رجال المطّلع فهم الذين لهم التصرّف في الأسماء الإلهية فيستنْزلون بها منها ما شاء الله، وهذا ليس لغيرهم، ويستنْزلون بها كل ما هو تحت تصريف الرجال الثلاثة رجال الحدّ والباطن والظاهر، وهم أعظم الرجال»[1].

من الواضح أنّ النص يتحدّث عن مراتب وجودية، أيّ عن حقيقة في مقابل حقيقة، وليس عن فهم أو إدراك أو معرفة نظرية بإزاء حقيقة وجودية، وما ينسُبه لهؤلاء الرجال من التصرّف الوجوديّ خير دليل على ما نقول. بيد أن ذلك كله لا يلغي المدلول المعرفي الذي أومأ إليه النصّ الذي سبق هذا النصّ، كما هناك ما يدل عليه في نصوص أخرى.

على أن هذا التصوّر، بكامل أجزائه، ينسجم تمام الانسجام مع رؤية هذا التيار التي لا تنظر إلى القرآن الكريم في حدود رسوم الكلمات والصور اللفظية، بل هي تعتقد أنّ وراء هذه الألفاظ حقيقة وجودية، وما الصورة اللفظية التي بين الدفتين إلا التنَزّل الأخير لتلك الحقيقة الوجودية.

تنوع التلاوات وتنوع الفهم

ينتج عن هذا التصوّر الوجودي لمراتب القرآن ومراتب الرجال، ما يكمّله في واقع التلاوة؛ حيث لكل تلاوة معنىً وجودياً ومعرفياً أيضاً. فليس الإنسان بإزاء تلاوة واحدة بل هو بإزاء تلاوات، تلاوة القرآن في

---

(1) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص187 ـ 188.

الوجود، وتلاوته من خلال النفس، وتلاوة للنصّ من خلال الوجود الإنساني الذي يتفاعل فيه التالي مع النصّ تبعاً لحالاته بحيث يكون لكل عضو تلاوته الخاصة به، بلوغاً إلى التلاوة القصوى أو السماع عن الله. يقول: «إنّ على اللسان تلاوة، وعلى الجسم بجميع أعضائه تلاوة، وعلى النفس تلاوة، وعلى القلب تلاوة، وعلى الروح تلاوة، وعلى السرّ تلاوة، وعلى سرّ السرّ تلاوة. فتلاوة اللسان ترتيل الكتاب على الحدّ الذي رتّب المكلّف له، وتلاوة الجسم المعاملات على تفاصيلها في الأعضاء التي على سطحه، وتلاوة النفس التخلّق بالأسماء والصفات، وتلاوة القلب الإخلاص والفكر والتدبّر، وتلاوة الروح التوحيد، وتلاوة السرّ الاتّحاد، وتلاوة سرّ السرّ الأرب وهو التنْزيه الوارد عليه في الإلقاء منه جلّ وعلا. فمن قام بين يدي سيده بهذه الأوصاف كلها، فلم يُرَ جزء منه إلا مستغرقاً فيه على ما يرضاه منه كان عبداً كلياً، وقال له الحقّ إذ ذاك: حَمَدني عبدي، أو ما يقول على حسب ما ينطق به العبد قولاً أو حالاً»[1].

من الواضح أنّ النص يجمع بين الجانبَين أو القراءتَين الإدراكية والوجودية، ومن ثَمَّ فهو يدفع الالتباس الذي يوهم أن العرفاء يلغون الجانب العقلي والإدراكي. أجل، نصوصهم صريحة في تخطّي منطقة العقل والإدراك، إلى ما هو أعلى منها حيث المعرفة القلبية، بل التوحّد الوجودي مع الموضوع؛ أي مع حقيقة القرآن، كل بحسب مرتبته ومستواه وسعته الوجودية. وتخطّي منطقة العقل والإدراك إلى ما وراءها، هو غير إلغاء هذه المنطقة ونفي قيمة العقل والمعرفة الإدراكية القائمة على الفهم النظري.

هذا الاتجاه يعترف بقيمة المعرفة القائمة على أساس الفهم النظري

---

(1) مواقع النجوم، ص83 عن: فلسفة التأويل، ص292 ـ 293.

والإدراك العقلي، لكنه لا يكتفي بهما وإنما يدفع بالإنسان صوب الارتقاء نحو ذُرى جديدة تأتي ما بعد المعرفة العقلية. وفي نصّ مزدوج يجمع بين الدلالتَين المعرفية والوجودية وما ينطويان عليه من مراتب مختلفة في الفهم، وفي التوحّد مع القرآن والتخلّق بصفاته، نقرأ لابن عربي: «واعلم أن الاتباع إنما هو في ما حدّه لك في قوله ورسمه، فتمشي حيث مشى بك وتقف حيث وقف بك، وتنظر في ما قال لك أُنظر، وتسلّم في ما قال لك سلّم، وتعقِل في ما قال لك اعقِل، وتؤمن في ما قال لك آمن، فإنّ الآيات الإلهية الواردة في الذّكر الحكيم وردت متنوّعة، وتنوّع لتنوّعها وصف المخاطب بها. فمنها آيات لقوم يتفكّرون، وآيات لقوم يعقلون، وآيات لقوم يسمعون، وآيات للمؤمنين، وآيات للعالِمين، وآيات للمتّقين، وآيات لأولي النُهى، وآيات لأولي الألباب، وآيات لأولي الأبصار.

ففصِّل كما فصَّل، ولا تتعدّ إلى غير ما ذكر، بل نزِّل كل آية وغيرها بموضعها، وانظر في من خاطب بها، وكن أنت المخاطب بها، فإنّك مجموع ما ذكر، المنعوت بالبصر والنُّهى واللّب والعقل والتفكّر والعلم والإيمان والسمع والقلب، فأظهر بنظرك بالصفة التي نعتك بها في تلك الآية الخاصّة تكن ممّن جُمع له القرآن، فاجتمعَ عليه فاستظهره فكان من أهله، بل هو عين القرآن إذا كان على هذا الوصف، وهو من أهل الله وخاصّته»[1].

النص وافي الدلالة على تنوّع الخطاب تبعاً لتنوّع المخاطَب؛ بحيث يكون لكل إنسان من الفهم «على قدر نفوذه وفهمه، وقوّة عزمه وهمّه، واتساع نفسه»[2]، بالإضافة إلى دلالته الوجودية وحثّه الإنسان

(1) الفتوحات المكية، ج4، ص105 ـ 106.

(2) المصدر نفسه، السفر الأول، ص73 طبعة عثمان يحيى.

كي يتحلّى بصفات القرآن ويتوحّد معها ليعيشها وجوديّاً ويتذوّقها عياناً. وكلا الطريقان مفتوحان أمام الإنسان مع فارق أن الثاني (الوجودي) للخاصة والأول ميسور للقاعدة العريضة، والحصيلة واحدة وهي تعدّد مراتب الفهم وجودياً كان أو معرفياً نظرياً.

تتحرّك القراءة الوجودية ـ كما المعرفية أيضاً ـ على خطّ صاعد لتتجاوز التطابق مع القرآن في المرحلة التي تكون فيها لكل عضو تلاوته الخاصة به، بلوغاً إلى مرحلة السماع عن الله والتلقّي منه والفهم عنه. يكتُب في الباب الحادي والأربعين الخاص بمعرفة أهل الليل، مميّزاً بين ضروب التلاوة، ومركّزاً على التلاوة التي تكون من الله على لسان العبد: «فأنا [الله جلّ جلاله] أتلو كتابي عليه بلسانه وهو يسمع، فتلك مسامرتي، وذلك العبد هو الملتذّ بكلامي، فإذا وقف مع معانيه، فقد خرج عنّي بفكره وتأمّله. فالذي ينبغي له أن يصغي إليَّ ويُخلي سمعه لكلامي، حتّى أكون أنا في تلك التلاوة كما تلوت عليه وأسمعته، أكون أنا الذي أشرح له كلامي وأترجم له عن معناه، فتلك مسامرتي معه فيأخذ العلم مني لا من فكره واعتباره، فلا يبالي بذكر جنّة ولا نار ولا حساب ولا عرض ولا دنيا ولا آخرة، فإنّه ما نظرها بعقله ولا بحَثَ عن الآية بفكره، وإنّما ألقى السمع لِما أقوله له، وهو شهيد حاضر معي، أتولى تعليمه بنفسي فأقول له يا عبدي أردت بهذه الآية كذا وكذا، وبهذه الآية الأخرى كذا وكذا، هكذا إلى أن ينصدع الفجر فيحصل من العلوم على يقين ما لم يكن عنده، فإنه منّي سمع القرآن، ومنّي سمع شرحه وتفسير معانيه، وما أردتُ بذلك الكلام وبتلك الآية والسورة»[1].

هكذا تخلُص هذه الرؤية إلى أن السرّ في تعدّد مراتب الفهم، يرجع إلى كينونة القرآن ومحتواه وانه يتألّف من حقائق ذات مراتب

---

(1) الفتوحات المكية، ج1، ص239.

متعدّدة. وهذا النسيج يلتقي على نحو مُماثل مع كينونة مُماثلة للإنسان والعالَم ليؤلّف الثلاثة نسقاً أو منظومة وجودية متوازية، يكون فيها الإنسان والقرآن والعالَم تجليات للاسم الأعظم وما يقع تحته من أسماء، لها ما يناظرها في مراتب تلك المنظومة الوجودية. على هذا نحن أمام منظومة وجودية متكاملة لا تفسّر مراتب الفهم واختلافه وحسب، بل تتخطّى ذلك إلى تقديم تفسير شامل للوجود برمّته بما في ذلك القرآن.

تُؤسّس هذه المدرسة لقاعدة معرفية مهمّة تُفيد بأنّه: «لا يمكن لأحد أن يعلم شيئاً ليس فيه مثله ألبتة»[1]. فما لم تكن حقيقة القرآن موجودة في الإنسان ومبثُوثة في الكون من حوله، يستحيل عليه أن يتلو كتاب الله ويفقهه ويتعلّم منه سواء أكانت تلك التلاوة أنفسية أو آفاقية أو نصية. فنحن إزاء حقيقة واحدة لها مراتب ومظاهر متعدّدة في الإنسان ـ والإنسان الكامل ذروته ـ وفي الكون، وفي وشاح الألفاظ وكسوتها؛ حيث تجلّت تلك الحقيقة بين الدَفتين في تنَزّلها الأخير، ماثلة في المصحف الّذي بين أيدينا.

ثانياً: صدر الدين الشيرازي (ت: 1050هـ)

يتحرّك صدر الدين الشيرازي على هدي المنظومة الوجودية ذاتها التي وضع ابن عربي مرتكزاتها. والأمر لا يقتصر على نظرية مراتب فهم القرآن، بل هو يحذُو حذوه في جميع اشتغالاته الحكمية ورؤاه في المعرفة الإلهية.

أ ـ مرتكزات النظرية

فبشأن مراتب الفهم يصدر الشيرازي عن التصوّر ذاته الذي يذهب

(1) المصدر نفسه، السفر2 ، ص102، طبعة عثمان يحيى.

إلى الموازاة بين الوجود والقرآن والإنسان، وإنها جميعاً تجليات لأسماء الله ومجالي لها. فالإنسان والقرآن والوجود وإن كانت مظاهر لاسم الله الأعظم وما تحته من أسماء، إلا أنها تنطوي على مراتب ودرجات يناظر كل واحد منها ما هو موجود في الآخر ويوازيه.

على أساس هذه المطابَقة، صحّ أن يكون بين أيدينا قرآناً تدوينياً وتكوينيّاً وآفاقياً وأنفسيّاً، ونصوص الشيرازي وافية في التدليل على هذا المعنى وإثباته، وهي في الغالب مقارِبة لنصوص ابن عربي بل مقتبَسة منها في غالب الأحيان، تماماً كما سنرى في نصوص الإمام الخمينيّ، ما يدلّ على وحدة المدرسة.

يقدّم صدر الدين نصوصاً مكثّفة للتوازي القائم بين الإنسان والعالَم، وإنّ الإنسان هو على صورة العالَم يُحاكيه في المراتب الوُجودية وما تنطوي عليه من درجات، منها: «كما أن العالَم بتمامه مُنقسم إلى غيب وشهادة، كذلك الإنسان الذي هو على صورة العالَم؛ عالَم صغير مشتمل على غيب وشهادة، أي روح وجسم»[1].

هذا التوازي الوجوديّ بين العالَم والإنسان، له صورة مُماثِلة تماماً بين الإنسان والقرآن: «وبالجملة إن للقرآن درجات ومنازل كما للإنسان، وأدنى مراتب القرآن وهو ما في الجلد والغلاف كأدنى مراتب الإنسان، وهو ما في الإهاب البشرة»[2].

من مقتضيات الفلسفة الوجودية في الخط الذي يتبنّاه ابن عربي وصدر الدين ومن والاه تبعاً له، وحدة حقيقة الإنسان كما القرآن، بيد أنّ

---

(1) محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، منشورات بيدار، قم (ب.ت)، ج6، ص55.

(2) صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1981، ج7، ص39.

لهذه الحقيقة أسماء ومجالي وتجليات تبعاً لمراتبها الوجودية: «فكما أن الإنسان حقيقة واحدة وله مراتب كثيرة وأسامي مختلفة يسمّى في كل عالم باسم خاص مناسب لمقامه الخاص في الصعود، فكذلك القرآن حقيقة واحدة وله مراتب كثيرة وأسامي مختلفة يسمّى في كل عالم باسم خاص مناسب لمقامه الخاص في النُزول»[1]. في نص آخر يتناول صدر الدين علاقة التوازي الوُجودي بين القرآن والإنسان على نحو أكثر تفصيل، نقرأ فيه: «اعلم أنّ القرآن كالإنسان ينقسِم إلى سرّ وعلَن، ولكل منها أيضاً ظهر وبطن ولبطنه بطن آخر إلى أن يعلمه الله، ولا يعلم تأويله إلا الله. وقد ورد أيضاً في الحديث (أنّ للقرآن ظهراً وبطناً ولبطنه بطناً إلى سبعة أبطن)، وهو كمراتب باطن الإنسان من الطبع والنفس والصدر والقلب والعقل والروح والسرّ والخفى»[2].

ثُمَّ انعطف لبيان النتيجة المعرفية المترتّبة على هذا التناظُر الوجودي القائم بين القرآن والإنسان، متمثّلة بتفاوت درجات المعرفة واختلاف مراتب الفهم تبعاً لذلك؛ حيث أضاف: «أما ظاهر علّته فهو المصحف المحسوس الملموس والرقم المنقوش الممسوس، وأما باطن علّته فهو ما يُدركه الحسّ الباطن ويستثبته القرّاء والموجودون في خزانة مدركاتهم ومخزوناتهم كالخيال ونحوه... فهاتان المرتبتان من القرآن دنياويتان ممّا يُدركه كل إنسان بشري. وأما باطنه وسرّه فهما مرتبتان أُخروِيَّتان، ولكل منهما مراتب ودرجات ومنازل ومقامات»[3].

يوضّح صدر الدين الرؤية ذاتها على نحو آخر عند ما يسجّل: «إن

---

(1) الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج6، ص22 ـ 23.

(2) الحكمة المتعالية، ج7، ص36 وقد عقب الشيخ هادي السبزواري المتوفى في سنة 1289هـ على النص في الهامش، بقوله: «ولعل الصدر ـ وهو مقام الخيال كما مرّ ـ زيادة من النساخ، وإلا لكانت المراتب ثمانية».

(3) المصدر نفسه، ص 36 ـ 37.

العوالِم بكثرتها ثلاثة، والمدارك الإنسانية على شجونها ثلاثة، والإنسان بحسب غلبة كل واحد منها يقع في عالَم من هذه العوالم والنشآت، فبالحسّ يقع في العالَم الدنياوي وبه ينال الصور الحسّية... وبالقوّة الباطنية الجزئية يقع في النشأة الثانية... وبالقوّة الباطنة يقع في النشأة الثالثة... فالناس أصناف ثلاثة أهل الدنيا وهم أهل الحس... وأهل الآخرة وهم الصلحاء... وأهل الله وهم العرفاء بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر»[1].

والعوالِم المُشار لها ليست متناظِرة وجودياً فحسب، بل هي متطابقة بالصورة أيضاً: «فالله تعالى ما خلق شيئاً في عالم الصورة إلا وله نظير في عالَم المعنى، وما خلق شيئاً في عالَم المعنى وهو الآخرة إلا وله حقيقة في عالَم الحقّ وهو غيب الغيب، إذ العوالِم مُتطابقة الأدنى مثال الأعلى، والأعلى حقيقة الأدنى وهكذا إلى حقيقة الحقائق»[2].

على ضوء هذا التطابق يكتسب العالَم المادّي عمقه في عالَم أرقى منه وأكثر تكاملاً، بحيث يكون الأدنى مثالاً للأعلى ومِرقاة إليه: «ما من شيء في هذا العالَم إلا وهو مثال لأمر روحاني من عالَم الملكوت كأنّه روحه ومعناه، وليس هو في صورته وقالبه، والمثال الجسماني مرقاة إلى المعنى الروحاني»[3].

إمعاناً في تركيز هذا التصوّر وعطفاً له على الإنسان، نقرأ في نص آخر: «فجميع ما في هذا العالَم أمثلة وقوالب لِما في عالَم الآخرة، وما في الآخرة هي مُثل وأشباه للحقائق والأعيان الثابتة التي هي مظاهر أسماء الله تعالى، ثُم ما خلق في العالمَيْن شيء إلا وله مثال وأنموذج في عالم

(1) تفسير القرآن الكريم، ج4، ص101 ـ 102.
(2) المصدر نفسه، ص 166.
(3) المصدر نفسه، ج4، ص172.

الإنسان»[1]. وقد مرَّ علينا التناظُر بين الإنسان والقرآن، الذي لنا أن نؤكّده بنص جديد يسجّل فيه الشيرازي: «فإذا تقرّر هذا ثبُت أن للقرآن منازل ومراتب، كما للإنسان درجات ومعارج»[2]. كما قوله أيضاً: «وبالجملة للقرآن درجات كما مرّ، وكذلك للإنسان بحسبِها»[3]. وكذلك: «فَعُلِم من هذا أنّ الإنسان ومراتبه مثال مطابق للإيمان ومراتبه، وكذا حكم القرآن»[4].

ب ـ النتائج المترتبة

أوّل ما يترتّب على هذا التصوّر الوُجوديّ لثلاثيّة العالَم والإنسان والقرآن، أنَّ القرآن الكريم ليس ألفاظاً فحسب هي هذه الّتي تقع بين الدفتين، وإنّما هو: «عِلماً بحقائق الأشياء»[5]. وما الصورة اللفظية إلا التنَزّل الأخير لتلك الحقائق أو للحقيقة القرآنية، فالقرآن: «نزل إلى العالَم الأسفل لنجاة المحبوسين في سجن الدنيا... [و] تلبّس بلباس الحروف والأصوات واكتسى بكسوة الألفاظ والعبارات رحمة من الله وشفقة على عباده وتأنيساً لهم، وتقريباً إليهم وإلى أفهامهم ومُداراة معهم ومُنازلة إلى أذواقهم، وإلا فما للتُراب وربّ الأرباب»[6].

من النتائج أيضاً وجود علاقة تفاعلية بين الإنسان والقرآن والعالَم، فالإنسان يقرأ العالَم من خلال المصحف، وتتحوّل وجودات عالَم الإمكان إلى شفرات ومفاتيح لقراءة القرآن آفاقياً واستشراف حقائقه، كما

---

(1) المصدر السابق، ص 166.
(2) المصدر نفسه، ج7،
(3) المصدر نفسه، ص 109.
(4) المصدر نفسه، ص 110.
(5) المصدر نفسه، ص 103.
(6) المصدر نفسه، ج6، ص8 ـ 9.

أنّه يطل على القرآن من داخله ويتلوه أنفسياً وهكذا. يكتسب القرآن عبر شبكة التفاعل الوجودي هذه صورة أو بُعداً تكوينيّاً وتدوينيّاً وآفاقيّاً وأنفسياً. يكتُب الشيرازي في الإيماء إلى أحد مستويات هذه العلاقة التفاعلية: «واعلم أن اختلاف صور الموجودات وتبايُن صفاتها وتضادّ أحوالها، شواهد عظيمة لمعرفة بطون القرآن وأنوار جماله وأضواء آياته وأسرار كلماته، ولتعلّم أسماء الله الحسنى وصفاته العليا، لِما مرّت الإشارة إليه من أن الكتاب الفعلي الكوني بإزاء الكلام القولي العقلي، وهو بإزاء الأسماء والصفات الإلهية، لكن هناك على وجه الوحدة والإجمال وهاهنا على وجه الكثرة والتفصيل... وكما أن صور الكائنات من الأرض والسماوات وما بينهما - وهي عالَم الخلق - تفصيل لما في عالم العقل وهو عالم الأمر، فكذلك جميع ما في العالمَيْن الأمر والخلق كتاب تفصيلي لما في العالَم الإلهي من الأسماء والصفات»[1].

يضع النصّ الكون وما فيه بإزاء النصّ القرآنيّ، وذلك على النحو الذي تتحوّل به موجودات عالَم الإمكان إلى مفاتيح لما يطويه النص القرآنيّ من بطون ومعاني، والاثنين هما مظاهر لأسماء الله. وهذا هو المعنى ذاته الذي أسس له ابن عربي، وعاد الشيرازي لتكراره وهو يقول: «فكل ما في عالم الإمكان صورة اسم من أسماء الله ومظهر شأن من شؤونه»[2].

أمامنا نص آخر يتحدّث عن العلاقة التفاعلية بين القرآن والإنسان والوجود، على نحو التالي: «فعالَم الكلام والقول فيه آيات أمرية عقلية وعلمية، وعالَم الكتاب والفعل فيه آيات خلقية كونية عملية. وما لم يطّلع

(1) الحكمة المتعالية، ج7، ص31 - 32.

(2) تفسير القرآن الكريم، ج1، ص34.

الإنسان أوّلاً بمشاعر نفسه وبدنه هذه الآيات الفعلية الكتابية والآفاقية والأنفسية، لم يترقّ بها ذاته من مقام الحسّ والنفس إلى مقام القلب والروح، فيسمع ويفهم تلك الآيات العقلية [القولية] الكلامية حتّى يعرف بها الحقّ الأول، كما قال: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾[1]»[2].

صحيح أنّ الإنسان في هذا التصور الفلسفي هو كون، بل: «هو أشرف الأكوان»[3] له في ذاته قابلية الترقّي إلى حد الكمال ومعانقة أنوار المبدأ، وصحيح أيضاً أن في القرآن سعة ورحابة في الفهم؛ حيث إن: «العلم بكتاب الله أوسع من أن يحصره حدّ معين أو يضبطه قانون مبين»[4]؛ إلا أن المقصود من الإنسان بالدرجة الأولى هو الإنسان الكامل الذي يتحلّى بالمرتبة القصوى من معرفة القرآن، بل هو مظهر وجودي للقرآن، كما القرآن مظهر نصّي له، وكلاهما مظهران لاسم الله الأعظم، وما يندرج تحته من الأسماء، ثم يليه من يليه بحسب سعته الوجودية. وهذه نتيجة أخرى تترتب على التصور الصدرائي تماماً كما لحظنا عند ابن عربي.

يسجّل في نص دال ومكثّف عن مكانة الإنسان الكامل: «الإنسان الكامل كتاب جامع لآيات ربّه القدّوس، وسجّل مطوي فيه حقائق العقول والنفوس، وكلمة كاملة مملوّة من فنون العلم والشجون، ونسخة مكتوبة من مثال ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ بل أمر وارد من (الكاف والنون) لكونه مظهر اسم الله الأعظم الجامع لجميع الأسماء»[5]. كما قوله

(1) فصلت: 53.
(2) تفسير القرآن الكريم، ج7، ص112 ـ 113.
(3) المصدر نفسه، ج1، ص2.
(4) المصدر نفسه، ج4، ص338.
(5) المصدر نفسه، ج4، ص396 ـ 397.

أيضاً: «إنّ الإنسان الكامل هو الكتاب الجامع لجميع آيات الحكمة، المشتمل على حقائق الكون كلّه حديثه وقديمه»[1]. ولهذا الإنسان قوّة كل موجود في العالَم، وله جميع المراتب، لهذا: «اختصّ وحده بالخلافة الإلهية وبكونه مخلوقاً على الصورة، فجمع بين الحقائق الإلهية وهي الأسماء، وبين المراتب الكونية وهي الأجزاء، فيظهر به ما لا يظهر بجزء جزء من العالَم ولا بكل اسم من الحقائق الإلهية، فكان الإنسان أكمل الموجودات»[2].

وعليه يضحى هذا الإنسان العبد الحقيقي الذي يجسّد العبودية في وجوده بأعلى ممكناتها، بحكم ما يحظى به من معرفة؛ لأن العبودية فرع المعرفة: «أما الإنسان الكامل، فهو الذي يعرف الحق بجميع المشاهد والمشاعر، ويعبده في جميع المواطن والمظاهر، فهو عبد الله يعبده بجميع أسمائه وصفاته، ولهذا سُمّي بهذا الاسم أكمل أفراد الإنسان محمد (ص)»[3]. على هذا: «فالكتاب إشارة إلى ذات النبي (ص) المعبّر عنه تارة بالقرآن. . . وتارة بالفرقان»[4] وإنّ «حقيقة القرآن عند المحقّقين من العرفاء هو جوهر ذات النبي (ص)»[5].

رفض منطق الحتميّة

تضعنا هذه الحصيلة عن الإنسان الكامل أمام نتيجة مزدوجة، هي من أهمّ النتائج التي تترتّب على هذا التصوّر الوجودي. فحيث يُمثّل

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص188.

(2) المصدر نفسه، ص 190.

(3) المصدر نفسه، ص 41 ـ 42.

(4) المصدر نفسه، ج6، ص22 عند تفسير قوله (سبحانه): ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (السجدة: 2).

(5) المصدر نفسه، ص 22.

الإنسان الكامل الذروة القصوى في معرفة القرآن، فمعنى ذلك أن هناك خطّ معرفي نازل ومتدرّج يستوعب بقية البشر يكون لكل واحد منهم حظّه من المعرفة، بحسب سعته الوجودية أساساً. ولكن من دون إهمال قدراته الإدراكية والعقلية. لكن هل يعني ذلك الانزلاق إلى منطق الحتمية وحصر نصيب كل إنسان من المعرفة القرآنية في نطاق مرتبة أو درجة بعينها لا يستطيع تخطّيها؟ أبداً، الطريق للارتقاء مفتوح أمام الجميع، وبوسع كل إنسان أن يتحرّك على خط صاعد يقطع على أساسه الأشواط ويرتقي مراتب أعلى من المعرفة، والشرط الأساس في ذلك هي التزكية وطهارة الباطن، لكن مرة أخرى من دون إهمال دور الإدراك. فللإدراك العقلي والمعرفة النظرية دورهما اللَذان ينهضان به، إلا أنهما محدودان في إطار منطقة معينة.

فإذن طريق الارتقاء المعرفي للتزوّد من حقائق القرآن مفتوح أمام الإنسان، والحركة فيه تتمّ على خلفية التزكية ونقاء القلب وطهارة الباطن؛ بحيث كلّما ازداد رصيد الإنسان من هذه العناصر كلما ازداد حظّه من المعرفة القرآنية وصار بوسعه الارتقاء من مرتبة إلى ما هو أعلى منها. والنصوص على ذلك وفيرة، منها: «قد انكشف لك ودريت ممّا سرد عليك أن هذه العوالِم كلها كتب إلهية وصحائف رحمانية، لإحاطتها بصور الحقائق والمعاني... يتلوها القاري العارف بقوّة فكره وصفاء سرّه وسلامة طبعه عن كدورات هذه التعلّقات، وتجرّد ذهنه وجلاء عينه عن علوق هذه الغشاوات، فيطالع ما فيها ويتدبّر في معانيها ويرتقي من بعضها إلى بعض»[1]. ولا يهمل النصّ الإشارة إلى الذهن والفكر وعموم النشاط الإدراكي، لكنه لا يعوّل عليه، وإنما على تصفية الباطن وتنقية الداخل، ويجعل ذلك شرطاً في قوّة الفكر وفاعلية الممارسة الذهنية.

(1) المصدر نفسه، ج4، ص396.

أمامنا نص آخر يُفسّر التفاوت المعرفي للناس في إدراك القرآن وفهمه على أساس وجودي، بحيث يُوازي بين تنوّع خطابات القرآن وبين درجات الناس، بل يفسّر تنوّع الخطاب القرآني على أساس اختلاف الدرجات: «إن من عادة الله (سبحانه) في هذا الكتاب أن يُخاطب جمهور المكلفين بـ ﴿أَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾، وأهل المعرفة والإيمان منهم بـ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾، ولأهل الولاية والقرب بـ ﴿يَٰعِبَادِيَ﴾ تنبيهاً على تفاوت الدرجات وتباين الرُتب والمقامات؛ فإنّ لنوع الإنسان درجات متفاوتة في الحقيقة والذات عند أهل الشُهود. فمن الناس من هو في طبقة النفس الحيوانية، إلا أنه قابل للترقّي بالتكليف وهم أكثر الناس، ومنهم من تجاوزها وبلغ حدود النفس الناطقة وهم العلماء، ومنهم من بلغ إلى مرتبة العقل بالفعل وهم عباد الله الربانيّون»[1].

ثنائية المعرفي ـ الوجودي

لا ينكر صدر الدين وسلفه ابن عربي وغيرهما من أتباع هذا الاتجاه قيمة المعرفة النظرية كما لا يسقطون النشاط الادراكي، وإنما يتحدّثون عن طور آخر يأتي ما بعد طور العقل حيث يقتصر دور العقل على إدراك المفهومات. أما التوغّل عمقاً، فلا يفي به النشاط الإدراكي وحده، بل لا بد من التجرّد وصفاء القلب، وعلى قيمة ما يبذله المرء في هذا المجال تتفاوت العقول في الفهم العميق بعد اشتراكها في معرفة الظاهر ووعيه. يكتب: «إنما ينكشف للعلماء الراسخين في العلم من أسراره وأغواره بقدر غزارة علومهم وصفاء قلوبهم، وتوفّر دواعيهم على التدبّر وتجرّدهم للطلب، ويكون لكل عالِم منهم حظّ نقُص أو كمُل، ولكل مجتهد ذوق كثُر أو قلّ، فلهم درجات في الترقّي إلى أطواره

(1) المصدر نفسه، ج2، ص40.

وأغواره... فمن هذا الوجه تتفاوت العقول في الفهم بعد الاشتراك في معرفة ظاهر التفسير الذي ذكره المفسِّرون، وليس ما حصل للراسخين في العلم من أسرار القرآن وأغواره مناقضاً لظواهر التفسير، بل هو استكمال له ووصول إلى لُبابه عن ظاهره»[1]. مرة أخرى يؤكّد النص على أن السعة الإدراكية والفاعلية الذهنية وقوّة الفكر، تتوقّف على السعة الوجودية المتأتية من طهارة الباطن وصفاء القلب وسلامته. لكن في النصّ إشارة إلى ما هو أهم، وهو يصرّح أنّ الرحلة إلى أعماق القرآن لا بدَّ من أن تبدأ من الظاهر وتؤسّس من دون إلغاء له أو الدخول في تعارض أو قطيعة معه، ممّا تفعله الاتجاهات الباطنية في التفسير التي تلقى من صدر الدين هجوماً عنيفاً.

يسعى صدر الدين كابن عربي تماماً إلى الاستدلال على هذا التصور الوجودي، أو مقاربته على أقل تقدير من خلال القرآن نفسه، وذلك انطلاقاً من العديد من الآيات كما في قوله: «واعلم أن الحقّ تعالى إله واحد ورازق واحد وباسط واحد، ينْزل منه فيض واحد ينبسط على الكل بقدر واحد من جانبه، لكن يختلف باختلاف الأذواق والمشارب، قوله تعالى: ﴿فَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ﴾[2] وقوله: ﴿يُسْقَىٰ بِمَآءٍ وَٰحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلْأُكُلِ﴾[3] فمنه عذب فرات لصفاء المحل وسلامة القلب، ومنه ملح أجاج لكُدورة المحل بسبب المعاصي والآثام»[4].

في موضع آخر يستمد من قوله (سبحانه): ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ * ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾[5]؛ المعنى التالي: «يسمعون القول

---

(1) المصدر نفسه، ج4، ص161 ـ 162.
(2) الحجر: 22.
(3) الرعد: 4.
(4) تفسير القرآن الكريم، ج4، ص413.
(5) الزمر: 17 ـ 18.

فيتبعون أحسنه، بصفاء طويّةٍ وحسن إصغاء بعد تطهير قلبهم من صفتَي الجدل والنِزاع ونحوهما، متعرّضين لنفحات جود الله في أيام دهرهم». وهؤلاء هم الصفوة أو بتعبيره هم قبلة مخاطبي معاني القرآن وهم «المحقّقون من أهل الله خاصّة أو المحبّون لهم والمتشبّهون بهم، والمؤمنون بأحوالهم من أهل القلوب المنوّرة الصافية، العقول القويّة النافذة في أقطار الملكوت»[1].

على ضوء هذا التأسيس لا ينبغي أن نستغرب حديث هذه المدرسة عن قراءة أو تلاوة القلب، بل مرَّ معنا في نصوص ابن عربي أن لكل عضو وجارحة في الإنسان نصيبه من القراءة وحظّه من التلاوة، ذلك أنَّ: «العلم علمان، علم اللسان وعلم القلب»[2]. ثُم هكذا يصف الشيرازي حال القلب في استماع كتاب الله: «فاسمعوا بأسماع قلوبكم قراءة آيات الله، ولينفذ في بواطنكم أنوار معجزة رسول الله، فاتّقوا الله وأطيعوا كلمته بقلوب صافية وبصائر مجلوّة ومرائي نقيّة عن الرين والغشاوة، واسمعوا حكمته واقبلوا قوله بنفوس سليمة عن الأمراض النفسانية، وأسماع خالية عن أقاويل المبتدعة الضالّة المضلّة الحائلة كالسّحاب بين صفحة الباطن ونور شمس الحقيقة، فمن لم يتّصل أنوار كلام الحق بطباعه أو لم يتحرّك بخواطره نحوه، فلفساد فطرته الأصلية أو لغشاوة الظُلمة وتراكم الحُجب الحائلة بينه وبين نور الحقّ. . . فلابدَّ لمن أراد أن يسلُك سبيل أهل الحقّ واليقين بعد أن يطهّر نفسه عن رذائل الأخلاق أولاً؛ أن يجتنب صحبة المعطّلين». النص كثيف الدلالة على دور التزكية والطُهر الباطني في الانفتاح على معاني القرآن والارتقاء فيها من خلال ذلك.

(1) تفسير القرآن الكريم، ج4، ص338.
(2) المصدر نفسه، ج6، ص13.

ثالثاً: الإمام الخمينيّ

تأتي رؤى الإمام الخمينيّ على صعيد مرتكزات نظرية مراتب الفهم متّسقة مع تصوّرات المدرسة الوجودية، بل نجد أنّ خلفيات الرؤية متطابقة حتّى بالألفاظ بحيث يقتبس الإمام في أحايين كثيرة الصيغ التعبيرية لابن عربيّ والشيرازي وعبد الرزاق الكاشاني وغيرهم من أقطاب المدرسة.

أ ـ مرتكزات النظرية

ما القرآن؟ ربما كان جواب هذا السؤال هو المفتاح الأفضل للنفوذ إلى دائرة التصور الخمينيّ. «القرآن حقيقة»[1]؛ وهذه الحقيقة تسبق الألفاظ وتعلو عليها: «ولا تتوهمنّ أن الكتاب السماوي والقرآن النازل الربّاني، لايكون إلا هذا القشر والصورة»[2]. ومن ثَمَّ فهو ليس «من مقولة السمع والبصر، ولا من مقولة الألفاظ، ولا من مقولة الأعراض، لكن أنزلوه ـ إلى هذه ـ لأجلنا»[3].

الحقيقة القرآنية رفيعة سامية، يحجُبها علوّها ويجعلها عصيّة على الإدراك ما دامت هناك، معتصمة عن الجميع لا تظهر لأحد من عُمّار المُلك والملكوت ما لم تتنَزَّل، وعظمة البعثة النبوية ومن أهم بركاتها أنها أذِنت بتنَزّل تلك الحقيقة من عالَم الغيب على قلب النبي (ص)، ثُم ظهرت للبشر في كسوة الألفاظ والحروف؛ بحيث أصبح من الممكن التعاطي معها في نطاق الوجود الإنساني وعلى صعيد دائرة الإدراك: «للقرآن أبعاد، ومادام الرسول الأكرم (ص) لم يُبعث، ولم يتنَزّل القرآن

(1) تفسير سورة الحمد، بالفارسية، ص165.

(2) شرح دعاء سحر، ص59.

(3) تفسير سورة الحمد.

بعدُ من مقام الغيب ذاك، ولم يتجلّ في جلوته النُزولية على قلب رسول الله، فإنه لم يظهر لأحد من موجودات المُلك والملكوت»[1]، وإنما ظهر القرآن وصار بين يدي البشر بفعل اتّصال النبي (ص) بمبدأ الفيض؛ بحيث تجلّى على قلبه، ثُم وبعد أن قطع مراتب النُزول السبع جرى على لسانه؛ وهذا النُزول هو «من بركات البعثة... فلسان القرآن من البركات الجليلة للبعثة؛ من البركات العظيمة لبعثة رسول الله»[2].

هذا النُزول على نحو التجلّي[3] على قلب رسول الله (ص) لم يكن ذا معنى، لو كان القرآن مجرّد هذه الألفاظ والصورة اللفظية المطويّة بين الدفتين، بل صار ذلك ممكناً؛ لأنه تعبير عن حقيقة: «لو كان القرآن هو هذه الأجزاء الثلاثين لم يكن ممكناً أن ينفذ إلى القلب مرّة

---

(1) صحيفة النور، ج17، ص250 ـ 251.

(2) المصدر نفسه.

(3) يميّز البحث العلمي بين ضربين من النُزول، هما النُزول على نحو التجافي والنُزول على نحو التجلّي. في الأول يُنظر إلى العلوّ والسُفل على نحو مكانيّ، فهذا الكتاب يُوجد في مكان عال الآن، عندما يأخذه أحدهم ويضعه في مكان دان، يقال فيه أنه كان عالياً وصار الآن سافلاً. من أبرز خصائص النُزول على نحو التجافي أن الشيء يكون في مكان ولا يكون في آخر. على هذا جرت الآية في قوله (سبحانه): ﴿تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ ٱلْمَضَاجِعِ﴾ (السجدة: 16)، فعندما ينهض هؤلاء لا تبقى جنوبهم في المضجع بل تتجافى عنه وتتباعد.

أما الضرب الآخر من النُزول (على نحو التجلّي) فأبرز خصوصية فيه، أن الشيء إذا تنَزّل لا يفقد وجوده في العلوّ ولا يفقد مرتبته الحضورية فيه، على ما يومئ إليه القرآن بقوله: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ﴾ (الأعراف: 143). يمكن تقريب الفارق بمثال من النشاط العلمي للإنسان، فإذا ما كانت عند الإنسان فكرة في ذهنه، ثُم بادر إلى كتابتها على الورق، فستتنَزّل هذه الفكرة من مرتبة العقل إلى مرتبة الورق، لكن من دون أن تفقد الفكرة وجودها في الذهن، فهي مع تنَزّلها إلى مرتبة التدوين على الورق تحافظ على وجودها في الذهن.

وكذلك تنَزّل القرآن الكريم، فهو على نحو التجلّي، إذ إنّ وجوده الكتبي ما بين الدفتين، ليس بديلاً عن وجوده في المراتب الأخرى.

واحدة، خاصة هذه القلوب العادية. لكن القلب باب آخر والقرآن تعبير عن حقيقة، وهذه الحقيقة تنفذ إلى القلب أيضاً»[1].

يبدو هذا الفهم للقرآن الذي يتعامل مع كتاب الله على أنه حقيقة متنَزّلة من عالم الغيب، وإنّ الصورة اللفظية هي آخر ضُروب التنَزّل؛ لكي يكون التعامل مع هذه الحقيقة وفهمها ممكناً. هذا الفهم يبدو أيسر إدراكاً وهضماً حين ننظر إليه في إطار المنظومة بأكملها، إذ ستبدو الصورة أكثر اتساقاً، وستكون الأجزاء مترابطة على نحو منسجم.

المنطلق في الاتجاه الوجودي هو التوازي بين العالَم والقرآن والإنسان، وإن هذه العناصر الثلاثة هي تجليات لاسم الله الأعظم وما تحته من الأسماء، ومن ثَمَّ فهي متعدّدة المراتب.

الوجود في إطار هذه الرؤية كتاب أو كتب إلهية، وما تحويه تضاعيفها هي سُور وآيات تكوينية: «إنّ سلسلة الوجود من عنصرياتها وفلكياتها، وأشباحها وأوراحها، وغيبها وشهودها، ونزولها وصعودها، كُتب إلهية وصُحف مكرّمة ربوبية وزُبر نازلة من سماء الأحدية، وكلّ مرتبة من مراتبها ودرجة من درجاتها من سلسلتَي الطوليّة والعرضية، آيات مقروّة على آذان قلوب الموقنين الذين خلُصت قلوبهم عن كدورة عالم الهيولى وغبارها وانتبهوا عن نومتها، متلوّة على الذين انبعثوا عن قبر عالَم الطبع، وتخلصوا عن سجن الظلمانية وقيودها»[2].

الوجود كُتب إلهية تطوي سُور وآيات، وله مراتب، وهو يُتلى تلاوة نفسية قلبية. هذه الدلالات نلمسها بأجمعها في نص آخر يسجّل فيه

---

(1) تفسير سورة الحمد، ص165.

(2) شرح دعاء سحر، ص264.

الإمام: «إن عوالِم الوجود وإقليم الكون من الغيب والشُهود كتاب وآيات وكلام وكلمات، وله أبواب مبوّبة، وفصول مفصّلة، ومفاتيح يُفتتح بها الأبواب ومخاتيم يُختتم بها الكتاب. ولكل مفتاح أبواب، ولكل باب فصول، ولكل فصل آيات، ولكل آيات كلمات، ولكل كلمة حروف، ولكل حرف كلمة زُبر وبيّنات». ثُم يضيف مواصلاً بعد سوق عدد من المُقاربات بين الوجود والإنسان، ما نصّه: «وبين فاتحة الكتاب [التكويني] وخاتمته سُور وأبوابٌ وآيات وفصول. فإن اعتُبر الوجود المطلق والتصنيف الإلهيّ المنسّق بمراتبه ومنازله كتاباً واحداً، يكون كل عالَم من العوالِم الكلية باباً وجزواً من أبوابه وجزواته، وكل عالَم من العوالِم الجزئية سورة وفصلاً، وكل مرتبة من مراتب كل عالَم أو جزء من أجزائه آية وكلمة، وكان قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَآ أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ﴾[1] إلى آخر الآيات راجع إلى هذا الاعتبار. وإن اعتُبرت سلسلة الوجود كُتباً متعدّدة وتصانيف متكثّرة يكون كلّ عالَم كتاباً مستقلاً، له أبواب وآيات وكلمات باعتبار المراتب والأنواع والأفراد، وكان قوله تعالى: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾[2] بحسب هذا الاعتبار.

وإن جمعنا بين الاعتبارين يكون الوجود المطلق كتاباً له مجلّدات، كل جلد كتاب له أبواب وفصول وآيات بيّنات»[3].

يتكامل هذا التصوّر الوجودي الذي يذهب إلى أن الكون قرآن تكويني؛ يتكامل عبر ضلعَين آخرين يُفيد الأول أن الإنسان على صغره هو كون جامع، على حين يفيد الثاني بأنه قرآن مطوي. عن الضلع الأول

(1) الروم: 20.
(2) الأنعام: 59.
(3) شرح دعاء السحر، ص88 ـ 89.

نقرأ للإمام قوله: «اعلم أن الإنسان هو الكون الجامع لجميع المراتب العينية والمثالية والحسيّة، منطو فيه العوالم الغيبية والشهادية»[1]. ثم يستشهد بهذا البيت من الشعر المنسوب، إلى الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع):

أتزعم أنك جرمٌ صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

يعقّب على هذا المعنى بقوله: «فهو مع المُلك ملك، ومع الملكوت ملكوت، ومع الجبروت جبروت». ثُم ينعطف بعدئذٍ للاستدلال بكلام مرويّ عن الإمامين علي بن أبي طالب وجعفر الصادق فيه: «اعلم أنّ الصورة الإنسانية هي أكبر حجج الله على خلقه، وهي الكتاب الذي كتبه بيده، وهي الهيكل الذي بناه بحكمته، وهي مجموع صورة العالمين، وهي المختصر من اللوح المحفوظ، وهي الشاهد على كل غائب، وهي الطريق المستقيم إلى كل خير، والصراط الممدود بين الجنة والنار»[2].

إمعاناً في تركيز هذا المعنى الذي يفيد توازي الإنسان مع الوجود وأنه الجامع للصور الكونية بأجمعها ينقُل عن عبد الرزاق الكاشاني، قوله: «الإنسان هو الكون الجامع الحاصر لجميع مراتب الوجود»[3].

الوجود كلّه وبمداه الأقصى الذي يضُم عالَم الإمكان وما فيه هو كلمات الله المبثُوثة في العالَم والإنسان والقرآن، وهذه بأجمعها آيات وتجليات ومظاهر لأسماء الله، والكل من عند الله ولا شيء غير الله سبحانه. يقتبس الإمام النص التالي عن صدر الدين الشيرازي: «إن هذا

(1) شرح دعاء السحر، ص10.
(2) المصدر نفسه، ص 10.
(3) المصدر نفسه، ص 11.

القرآن أُنزل من الحقّ إلى الخَلق مع ألف حجاب لأجل ضعفاء عيون القلوب» ليعقّب عليه بما يُفيد أنّ الكتاب التكويني (الوجود) والقرآن الإلهي الناطق في ذروته العليا التي يمثلها الإنسان الكامل، هو أيضاً نازل عن الله سواء بسواء مع القرآن: «وأنا أقول: إنَّ الكتاب التكويني الإلهي [الوجود] والقرآن الناطق الربّاني [الإنسان الكامل] أيضاً نازل من عالَم الغيب والخزينة المكنونة الإلهية مع سبعين ألف حجاب لحمل هذا الكتاب التدويني الإلهي [القرآن الكريم] وخلاص النفوس المنكوسة المسجونة عن سجن الطبيعة وجهنّمها. . . فهذا الكتاب التكوينيّ الإلهي وأولياؤه الذين كلّهم كُتب سمائية نازلون من لدن حكيم عليم، وحاملون للقرآن التدويني، ولم يكن أحد حاملاً له بظاهره وباطنه إلا هؤلاء الأولياء المرضيين»[1].

انطلاقاً من هذا التوازي الوجودي وتأسيساً عليه، تُواجهنا كثافة ملحوظة في نصوص الإمام تتحدّث عن التطابق بين الوجود والإنسان والقرآن، من ذلك مثلاً ما يذكره عن القرآن والإنسان والعالَم: «اعلم أنه كما أنّ للكتاب التدويني الإلهي بطوناً سبعة باعتبار وسبعين بطناً بوجه، لا يعلمها إلا الله والراسخون في العلم ولا يمسّها إلا المطهّرون من الأحداث المعنوية والأخلاق الرذيلة السيّئة، والمتحلّون بالفضائل العلمية والعملية. . . كذلك الكُتب التكوينية الإلهية الأنفسية [الإنسان] والآفاقية [العالَم] حذواً بالحذو ونعلاً بالنعل، فإن لها بطوناً سبعة أو سبعين»[2].

في نص آخر تظهر المُحاكاة واضحة بين القرآن والإنسان؛ إذ نقرأ في وصف القرآن «القرآن سرّ، سرّ السرّ، سرّ مستسرّ بالسرّ، سرّ مقنّع بالسرّ، ينبغي أن يتنَزّل، أن يهبِط؛ لكي يصل إلى هذه المراتب النازلة ثُم

(1) شرح دعاء السحر، ص93 ـ 94.
(2) المصدر نفسه، ص94.

ينبغي أن يتنَزّل أيضاً [من مقام قلب النبي] ليصير إلى الموضع الذي يفهمه به الآخرون»[1]. وعن الإنسان: «كذلك الإنسان، الإنسان أيضاً سرّ، وهو سرّ السرّ أيضاً. ما نراه من الإنسان هو بُعد ظاهريّ وحسب، هو البُعد الحيواني. ما نراه هو هذا الحيوان وحسب ولا شيء غيره، حيوان أسوأ من بقية الحيوانات. لكن حيوان له هذه الخاصية: بمقدوره بلوغ الإنسانية، وبلوغ مراتب الكمال والكمال المطلق... تلك المراتب هي سرّ بأجمعها، وهذا هو الظاهر [الذي يبدو أمامنا]».

بعد هذه الموازاة بين القرآن والإنسان ينعطف النص مباشرة إلى الضلع الثالث المتمثل بالعالَم، ليخضع بدوره إلى المقاربة ذاتها، وإلى العلاقة التوازويّة نفسها؛ حيث يقول: «إن عالَم الطبيعة هذا هو من السرّ أيضاً، فثَمَّ هاهنا مسألة هي أننا لا نستطيع أن ندرك شيئاً من الجواهر، وكل ما نُدركه من الأجسام هو الأعراض. فأعيننا ترى هذا اللون وهذه الظواهر، وآذاننا تسمع الصوت، وذائقتنا تُدرك الطعم، وأيدينا تلمس الظاهر وحسب؛ وهذه أعراض بأجمعها، فأين الجسم؟... وعندما يريد الإنسان أن يُمارس التعريف فهو يفعل ذلك بالأوصاف والأعراض، فإذن أين هو الجسم نفسه؟ الجسم أيضاً سرّ، ظلّ لذلك السرّ، ظلّ لتلك الأحدية التي نعرف أسماءها وصفاتها، وإلا فالعالَم نفسه غيب، الظاهر منه أسماؤه وصفاته»[2].

هذه القاعدة التي تتمثّل باندراج كل ممكن من الممكنات في نطاق عالمَيْ الغيب والشهادة؛ بحيث ينطوي كل موجود إمكاني على المرتبتَين معاً، لا تقتصر على الطبيعة وحدها بل تسري في كل شيء: «ربّما كانت إحدى مراتب (الغيب) و(الشهادة) هو هذا المعنى الذي يُفيد أنّ عالم

(1) تفسير سورة الحمد، ص165.

(2) المصدر نفسه، 165 ـ 166.

الطبيعة نفسه يتألّف من غيب وشهادة... وهذا السرّ موجود في كل شيء، بمعنى أن الغيب والشهادة يسريان في كل مكان»[1].

الإنسان الكامل

تبقى نقطة بحاجة إلى إيضاح ترتبط بالإنسان، فعندما تتحدّث النظرية الوُجودية عن التناظُر بين القرآن والإنسان والعالَم، فإنّما تعني بالإنسان في الدرجة الأُولى الإنسان الكامل الذي يعدّ الذروة العُليا لتجليّات الأسماء والصفات، بل هو الكون الجامع والتجلّي الأكبر للاسم الأعظم، ومن ثَمَّ فهو يمثّل على خطّ المعرفة المرتبة القصوى، إذ هو يعيش الحقيقة القرآنية مباشرة وعياناً، بل هو هي، وهي هو قبل أن يفترقا في النُزول ويصيران مظهرَين وتجليَين. ثُمَّ يلي هذا الإنسان من يليه بدرجات الكمال، ويستمرّ التدرّج ليكون لكل إنسان حظّه من المعرفة الذي يتوازى مع كماله وسعته الوجودية.

فعندما يصف الإمام الإنسان، بأنّه «كونٌ جامعٌ وله بحسب المراتب النُزولية والصعودية نشآت وظهورات وعوالِم ومقامات، فله بحسب كل نشأة وعالَم لسان يناسب مقامه»[2]، فإنّ المقصود بذلك في الدرجة الأولى هو الإنسان الكامل، أو أنّ هذا الأخير هو المصداق الأتمّ لهذا التصوّر ثم يليه من يليه بالكمال.

هذه المنْزلة التي يحظى بها الإنسان تبدو أوضح في النصّ التالي: «ثُم اعلم أنّ الإنسان الكامل لكونه كوناً، وخليفة الله في الأرضين وآية الله على العالمين، كان أكرم آيات الله وأكبر حُججه... فهو بوحدته واحد لجميع مراتب الغيب والشهادة، وببساطة ذاته جامع لكل الكُتب

(1) المصدر نفسه، ص 166 ـ 167.

(2) تفسير دعاء السحر، ص233.

الإلهية، كما في الآثار العلوية صلوات الله عليه:

أتــزعــم أنــك جــرم صــغــي وفـيـك انـطوى الـعـالـم الأكـبـر

وقال الشيخ الكبير محيي الدين العربي الأندلسي:

أنـا الـقـرآن والـسـبـع الـمـثـانـي وروح الــروح لا روح الأوانـــي

وقيل:

لـيـس عـلـى الله بـمـسـتـنـكـر أن يـجـمـع الـعـالَـم فـي واحـد»[1]

على أنّ الإنسان الكامل لا يحظى بهذه المرتبة الجامعة لنواميس الوجود في مرتبتَيْ الغيب والشهادة والمُلك والملكوت جزافاً، بل لموقعه إزاء الأسماء والصفات: «والإنسان الكامل لكونه كوناً جامعاً ومرآةً تامّة لجميع الأسماء والصفات الإلهية، أتمّ الكلمات الإلهية، بل هو الكتاب الإلهي الذي فيه كل الكُتب الإلهية، كما عن مولانا أمير المؤمنين وسيد الموحدين صلوات الله وسلامه عليه:

أتــزعــم أنــك جــرم صــغــيــر وفـيـك انـطوى الـعـالَـم الأكـبـر

وأنــت الـكـتـاب الـمـبـيـن الـذي بـأحـرفـه يـظـهـر الـمـضـمـر»[2]

لهذا الإنسان نشأة وكينونة غير هذه النشأة التُرابية في العالم الأرضي، تسبق بحسب تعبيرهم قوس النُزول؛ حيث يستدلّ الإمام عليها كما يلي: «قال الله تعالى ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ﴾[3] وهذا بحسب القوس النُزولي، ويدلّ على الكينونة السابقة قبل عالَم الطبيعة»[4]. ليس هذا فحسب بل له التقدّم على غيره من مظاهر

---

(1) المصدر نفسه، ص 265 ـ 266.

(2) المصدر نفسه، ص90.

(3) التين: 4 ـ 5.

(4) شرح دعاء السحر، ص90.

الأسماء والصفات؛ لأنّه المصداق الأتمّ للاسم الأعظم، وما دامت بقية الأسماء تندرج تحت الاسم الأعظم، فكذلك مظاهرها الوجودية وتجلّياتها في عالَم الإمكان تندرج تحت سلطة المظهر الأعظم والمتمثّل بالإنسان الكامل. يكتب الإمام: «فالإنسان الكامل جميع سلسلة الوجودية وبه يتمّ الدائرة، وهو الأول والآخر والظاهر والباطن، وهو الكتاب الكلّي الإلهي. والاعتبارات الثلاثة يأتي فيه أيضاً، فإن اعتُبر كتاباً واحداً كان عقله ونفسه وخياله وطبعه أبواباً وسُوراً ومراتب كل واحد منها آيات وكلمات إلهية، وإن اعتُبر كُتباً متعدّدة كان كل واحد منها كتاباً مستقلاً له أبواب وفصول، وإن جُمع بين الاعتبارَين كان كتاباً ذا مجلدات وقرآناً ذا سُور وآيات، فهو بالوجود التفريقي وباعتبار التكثّر فرقان، كما ورد أن علياً فيصل بين الحق والباطل، وباعتبار الوجود الجمعي قرآن»[1].

على هذا يغدو من الطبيعي أن نقرأ في وصف هذا الإنسان: «اعلم أنّ الإنسان الكامل هو مثَل الله الأعلى وآيته الكبرى وكتابه المستبين والنبأ العظيم، وهو مخلوق على صورته ومنشأهُ بيدَي قدرته وخليفة الله على خليقته، ومفتاح باب معرفته من عرفه فقد عرف الله، وهو بكل صفة من صفاته وتجلّ من تجلياته آية من آيات الله»[2].

ذكرنا أن الإنسان الكامل استحقّ موقعه وهذه النُعوت والأوصاف؛ لأنه التجلي الأكمل الأتمّ للأسماء والصفات خاصّة الاسم الأعظم: «واعلم أنّ الأسماء والصفات الإلهية كلّها كامل، بل نفس الكمال، لعدم النقص هناك حتّى يُجبر، وكل كمال ظهور كمال الأسماء الإلهية وتجلياتها، وأكمل الأسماء هو الاسم الجامع لكل هذه الكلمات، ومظهره الإنسان الكامل المستجمع لجميع الصفات والأسماء الإلهية ومظهر جميع تجلياته».

---

(1) المصدر نفسه، ص 91.

(2) المصدر نفسه، ص91.

ما دُمنا نتحرّك في نطاق الرؤية الوجودية التي تنظُر إلى عالم الإمكان، وما فيه بوصفه مظاهر وتجليات وآيات لأسماء الله وصفاته التي ترجع بأجمعها إلى الاسم الأعظم، فمن المهمّ أن نلحظ مكانة هذا الاسم في نصوص هذه المدرسة؛ لكي نُدرك على أساس ذلك مكانة الإنسان الكامل الذي يعدّ مظهر ذلك الاسم. يكتب الإمام موضّحاً: «أما الاسم الأعظم بحسب مقام الألوهية والواحدية هو الاسم الجامع لجميع الأسماء الإلهية، جامعية مُبدأ الأشياء وأصلها والنواة للأشجار من الفرع والأغصان والأوراق، واشتمال الجملة لأجزائها كالعسكر [و] الأفواج والأفراد. وهذا الاسم بالاعتبار الأوّل بل بالاعتبار الثاني أيضاً حاكم على جميع الأسماء، وجميعها مظهره، ومقدّم بالذات على مراتب الإلهية».

من الطبيعي أن يحظى مظهر هذا الاسم وتجليه في عالم الوجود بما لهذا الاسم من شُمول وجامعية، وأن يكون حاكماً على مظاهر بقية الأسماء والصفات ممّا يقع دون الاسم الأعظم. لكن من هو متجلّى هذا الاسم، أو من هو مصداقه أو مظهره في العالَم الإنساني؟ يُواصل الإمام النص الآنف بقوله: «لا يتجلّى هذا الاسم بحسب الحقيقة تامّاً إلا لنفسه، ولمن ارتضى من عباده وهو مظهره التامّ، أي صورة الحقيقة الإنسانية التي هي صورة جميع العوالِم وهي مربوب هذا الاسم، وليس في النوع الإنساني أحد يتجلّى له هذا الاسم على ما هو عليه، إلا الحقيقة المحمدية (ص)، وأولياؤه الذين يتحدون معه في الروحانية»[1].

تتقدّم هذه الرؤية خطوة أخرى إلى الأمام في بيان موقع الإنسان الكامل أو النبي (ص)، من الاسم الأعظم حين نقرأ في نصوصها: «أما

---

(1) المصدر نفسه، ص124.

الاسم الأعظم بحسب الحقيقة الغيبية، فهو الإنسان الكامل خليفة الله في العالمين، وهو الحقيقة المحمّدية (ص)... وهذه البُنية المسمى بمحمد بن عبد الله النازل من عالَم العلم الإلهي إلى عالَم المُلك لخلاص المسجونين في سجن عالَم الطبيعة، مجمل تلك الحقيقة، وانطوى فيه جميع المراتب انطواء العقل التفصيلي في العقل البسيط الإجمالي»[1].

ليس غريباً أن يلجأ النص إلى استخدام الألفاظ ذاتها التي يصف بها بركة نزول القرآن إلى البشرية، ويوحّد بينهما في الغاية؛ إذ القرآن هو الآخر نزل لـ «خلاص النفوس المنكوسة المسجونة من سجن الطبيعة وجهنمها، وهداية غرباء هذا الديار المُوحشة إلى أوطانها»[2]. كما قوله أيضاً: «إن نُزول هذا الكتاب الإلهي العظيم من عالَم الغيب الإلهي والقُرب الربوبي؛ لاستفادتنا نحن المهجُورين، ولخلاصنا نحن المسجُونين في سجن الطبيعة والمغلُولين في سلاسل هوى النفس المُغلقة المكبّلين بآمالها؛ نزوله بصورة اللفظ وصيرورته في هيئة الكلام، إنما هو من أعظم مظاهر الرحمة الإلهية المطلقة»[3].

ترجع واحدة من بواعث هذا التوحّد في الوصف بين الإنسان الكامل والقرآن، إلى أنّ القرآن الكريم هو أيضا صورة الاسم الأعظم ونظير الإنسان الكامل، بل حقيقتهما عند مقام الغيب واحدة، ثُم افترقا بالنُزول: «هذا الكتاب الشريف هو صورة أحدية جمع جميع الأسماء والصفات، ومعرّفاً لمقام الحق المقدس بتمام الشئون والتجليات. بعبارة أخرى: إن هذه الصحيفة النورانية صورة (الاسم الأعظم)، تماماً كما أن الإنسان الكامل هو صورة الاسم الأعظم أيضاً؛ بل حقيقة هذَين الاثنين

(1) المصدر نفسه، ص 124 ـ 125.

(2) المصدر نفسه، ص58.

(3) آداب الصلاة، ص66 بالفارسية.

في الحضرة الغيبة واحدة، وإنما تفرّقا في عالَم التفرقة بحسب الصورة، على حين أنّهما لن يفترقا أيضاً بحسب المعنى. وهذا أحد معاني (لن يفترقا حتّى يردا عليَّ الحوض)[1].

فكما أن الحق تعالى خمّر طينة آدم الأوّل والإنسان الكامل بيدَي الجلال والجمال، فبيدَي الجلال والجمال كذلك أنزل الكتاب الكامل والقرآن الجامع. وربما لهذه الجهة يُقال له (قرآن)؛ لأنّ مقام الأحدية جمع الوحدة والكُثرة. لهذا لا يعدّ هذا الكتاب قابلاً للنسخ والانقطاع، لأن الاسم الأعظم ومظاهره أزليان وأبديان، والشرائع كافة ما هي إلا دعوة إلى هذه الشريعة والولاية المحمدية»[2].

النبي (ص) هو الإنسان الكامل والإنسان الكامل هو تجلّ للأسماء والصفات، فالنبي تجلّ للأسماء والصفات وبخاصّة الاسم الأعظم، والقرآن كذلك، وعندئذ يكون النبي تجلياً للقرآن النصّي، مثلما أنّ هذا القرآن هو تجلّ للنبي (ص). هذه العلائق الوثيقة بين الإنسان والقرآن والأسماء والصفات تدلّل عليها نصوص الإمام بكثافة، من ذلك قوله: «رسول الله (ص) وسلّم إنسان كامل يقع على رأس مخروط هذا العالَم. والذات المقدسة للحق تعالى التي هي غيب وفي الوقت ذاته ظاهرة، وتستجمع كل الكمال[الكمالات]على نحو غير مُتناه، متجلّية في الرسول الأكرم بتمام الأسماء والصفات، مثلما هي متجلّية في القرآن بتمام الأسماء والصفات»[3]. وعن العلاقة التبادلية بين النبي والقرآن وكيف أنّ القرآن هو مفتاح معرفة النبي لأنّه مجلاة له وكاشف لحقيقته، ومن ثَمّ فهو مفتاح معرفة الله، بحكم أن النبي (ص) هو التجلّي التام

---

(1) إشارة إلى حديث الثقلين الشهير.

(2) آداب الصلاة، ص321.

(3) صحيفة النور، ج12، ص169. والنص يعود إلى سنة 1980.

للحق سبحانه؛ عن هذه العلاقة يواجهنا النص التالي: «القرآن معرّف الرسول الأكرم تماماً كما الرسول الأكرم نفسه... وليّ الله الأعظم جلوة تامّة للحق تعالى تماماً كما القرآن أيضاً، فالقرآن هو كذلك جلوة تامّة لله تعالى. بمعنى أنّ القرآن تجلّى بجميع الأسماء والصفات، وأن وليّ الله الأعظم والرسول الأكرم مع ما له من تلك الاشراقات التي لا معرفة لنا بها تَحقّقَ في القرآن مع جميع الأسماء والصفات... وكلما بذل الإنسان جُهداً في التأمّل بهذا الكتاب المقدس واهتم به أكثر، سيكون له نصيب أكبر في معرفة مَن جاء به، وأي إنسان كان»[1].

ب ـ النتائج المترتبة

يترتّب على المُرتكزات المذكورة عددٌ من النتائج التي يمكن الإشارة إلى أهمّها، كما يلي:

1 ـ حقيقة ما وراء اللفظ

ليس القرآن الكريم هو هذه الألفاظ الموجودة ما بين الدفتين وحسب، بل هو قبل هذا حقائق وواقعيات لها تأثيرها الخاص. يكتُب الإمام: «إن القرآن كلّه حقائق في العالَم، ولها تأثيرات مخصوصة، وليست حقيقتها مجرّد كونها مقروءة من جبرائيل، بل نسبتها إلى جبرائيل لا ربط لها في الماهية»[2]. وهذه الصور اللفظية التي بين أيدينا تُمثّل النُزول الأخير للحقيقة القرآنية من مقام الغيب؛ لكي يكون بمقدور العقل الإنساني أن يتماسّ بها ويغترف منها، رحمة من الله بعباده: «لقد أنزل الله

---

(1) المصدر نفسه، ج20، ص156 والنص يعود إلى السنة 1987.

(2) شرح دعاء السحر، ص135 ويلحظ ويقارن مع الشيرازي الذي قال عن القرآن بأنّه «علم بحقائق الأشياء» تفسير القرآن الكريم، ج7؛ ص103. والحقيقة أن هذه المقارنة تجري في النتائج كافة التي سنتوفر على ذكرها، وهي لا تقتصر على صدر الدين الشيرازي وحده بل تشمل ابن عربي أيضاً.

تبارك وتعالى هذا الكتاب من مقام قُربه وقُدسه لسعة رحمته بالعباد، وقد تنَزّل به بحسب تناسُب العوالِم حتّى بلغ هذا العالَم الظلماني وسجن الطبيعة، وصار بكسوة الألفاظ وعلى صورة الحروف»[1].

لذا فإنّ المهمة الأساسية في التعاطي مع القرآن الكريم لا ينبغي أن تحدّ بهذا الظاهر وحسب، بل لابدَّ من التوغّل صوب تلك الحقيقة.

2 ـ معرفة الحد الأقصى

المقصود من الإنسان بالدرجة الأساس هو الإنسان الكامل الذي يتحلّى بالمرتبة القُصوى من معرفة القرآن، بل هو مظهر وجودي له كما القرآن مظهر نصّي له، بل هو حقيقته. فكما أنّ: «هذه الصحيفة النورانية [القرآن الكريم] صورة (الاسم الأعظم) فكذلك الإنسان الكامل صورة الاسم الأعظم أيضاً، بل حقيقتهما واحدة في حضرة الغيب»[2]. والمصداق الإنساني والمظهر الأتمّ الأكمل للإنسان الكامل هو النبي (ص) وأهل بيته.

على هذا سيكون من الطبيعي أن يحظى النبي وأهل بيته بالمرتبة القصوى من معرفة القرآن، وهي معرفة مُعايشة ومُعاينة؛ لأن القرآن هو جوهر ذات النبي وآله تبعاً له، ثُم يليه من يليه تبعاً لسعته الوجودية والفكرية. يكتب الإمام: «ولم يكن أحد حاملاً له بظاهره وباطنه، إلا هؤلاء الأولياء المرضيين»[3].

مع أنّ هذه النتيجة في انحصار المعرفة القصوى بالنبيّ وأهل بيته تبدو طبيعية من حيث البناء المنطقي لتصوّرات هذه المدرسة، إلا أن الإمام يقرّبها بل يستدلّ عليها بضُروب الاستدلال، فمن النقل يسوق

(1) آداب الصلاة، ص184.

(2) المصدر نفسه، ص321.

(3) شرح دعاء السحر، ص93 ـ 94.

عدداً من النصوص الروائية الدالة، منها: «فمن طريق «الكافي» عن أبي جعفر (ع)، أنه قال: «ما يستطيع أحد أن يدّعي أن عنده جميع القرآن كله ظاهره وباطنه غير الأوصياء»»[1]. ومن طريق «الكافي» أيضاً عن جابر، قال: «سمعت أبا جعفر (ع) يقول: ما ادّعى أحد من الناس أنّه جمع القرآن كلّه كما أنزل إلا كذّاب، وما جمعه وحفظه كما أنزله الله تعالى إلا علي بن أبي طالب والأئمّة من بعده (ع)»[2]. ومنه أيضاً عن أبي عبد الله (ع)، إنّه قال: «وعندنا والله علم الكتاب كله»[3]»[4].

ممّا قارب به هذا المعنى من النقل أن النبي (ص) هو المُخاطب بالقرآن أولاً وبالذات، ووفاقاً لقاعدة: «إنما يعرف القرآن من خُوطب به»[5] فهو الذي يتحلّى بالذروة العُليا في فهمه، وله منه الحدّ الأقصى الذي لا يُشاركه به حتّى واسطة الوحي جبرائيل (ع). ففي معرض إشارته إلى تفاوت الانتفاع بكتاب الله والإفادة منه يُشير الإمام إلى الحدّ الأقصى، بقوله: «تلك الاستفادة التي ينبغي [والتي يعجز عنها الآخرون]؛ الاستفادة تلك هي بحسب: «إنّما يعرف القرآن من خُوطب به» هي التي يختصّ بها رسول الله نفسه»[6]. وفي موضع آخر يشير إلى الحدّ الأقصى المتمثّل بالنبي وآله، على النحو التالي: «إن حدّ القرآن هو: إنما يعرف القرآن من خُوطب به... ومفاد لا يعرفه إلا من خُوطب به هو الرسول الأكرم نفسه، بمعنى أن الواسطة تعجز عن الفهم أيضاً؛

(1) الأصول الكافي، ج1، كتاب الحجة، باب أنه لم يجمع القرآن كله إلا الأئمة، ح2، ص228.
(2) المصدر نفسه، ح1، ص228.
(3) المصدر نفسه، ح5، ص229.
(4) شرح دعاء السحر، ص94.
(5) الكافي، ج8، ح385، ص311؛ بحار الأنوار، ج24، ح6، ص237 وج46، ح2، ص349.
(6) تفسير سورة الحمد، ص139.

أي أنّ جبرائيل لا يستطيع الفهم أيضاً. إن جبرائيل الأمين هو محض واسطة تلا على النبي الآيات التي أتى بها من الغيب وأُمِر بإيصالها إليه، لكنّه ليس «من خُوطب به»؛ «من خُوطب به» هو الرسول الأكرم فقط، والآخرون فهموا بواسطته؛ بواسطة ذلك النور الذي في قلب حضرة الرسول (ص)، فهموه بواسطة ذلك التعليم النوريّ الذي تحوّل به من قلبه إلى قلب الخواص»[1].

كما يعبّر عن المعنى ذاته الذي يُفيد أن للنبي من القرآن الحد الأقصى، في موضع آخر بقوله: «إن الفائدة التي يجنيها النبي الأكرم من القرآن، هي غير الفائدة التي يجنيها الآخرون، ذلك إنّما يعرف القرآن من خُوطب به... فمن نزل عليه القرآن يعرفُه، يعرف كيف نزل، وكيفية النُزول، ويعرف المقصد من هذا النُزول، ومحتواه والغاية من هذه العملية»[2].

إلى جوار ما تقتضيه المنظومة الفكرية ذاتها وما ساقه الإمام من أدلة نقلية، تراه يستدلّ على هذه النتيجة التي تُفيد أنّ الفهم الأقصى هو من نصيب الإنسان الكامل وحسب، باستدلال عقلي مؤدّاه أن المحدود لا يُحيط بغير المحدود، وللإنسان الكامل إحاطة؛ لأنّه مظهر الكامل، فهو في معرفة القرآن يُمثّل الحدّ الأقصى. يقول: «لا يستطيع المحدود أن يُحيط بغير المحدود، إلا أن يكون غير محدود أيضاً. الإنسان الكامل غير محدود، الإنسان الكامل غير محدود في جميع الصفات وهو ظلّ الذات الإلهية المقدسة، ومن ثَمّ فهو الذي يستطيع أن يُدرك الإسلام كما هو، والإنسان كما هو، والبعثة كما هي، والقرآن كما هو والعالَم كما هو»[3].

---

(1) صحيفة النور، ج18، ص191 والنص يعود إلى خطاب الإمام عام 1983.

(2) المصدر نفسه، ج19، ص211 والنص يعود لخطاب ألقاه الإمام صيف 1985.

(3) المصدر نفسه، ج12، ص169.

3 ـ معالجة معضلة «السرّ»

على ضوء النتيجتَين السالفتَين يمكن التعامل بوضوح مع كثرة وافرة من نصوص الإمام حيال القرآن وحل معضلها؛ تلك النصوص التي تنصّ على أن القرآن سرّ وسرّ السرّ، وهو ليس من شأننا، ولا يُدركه إلا من خُوطب به. فالمقصود بهذه النصوص أولاً حقيقة القرآن، وليس ألفاظه وأوائل مفهوماته وأحكامه الفقهية ومنطقة واسعة من عظاته وزواجره ونواهيه بل كل ظواهره. وكذلك المقصود بها ثانياً الحدّ الأقصى من المعرفة الوجودية الكُنهية الحقيقية، وليس المعرفة النظرية التي هي متاحة للجميع بعد توفر أدواتها. من ذلك مثلاً، قوله: «القرآن سرّ، سرّ السرّ، سرّ مستسر بالسرّ، سرّ مقنّع بالسرّ». القرآن في هذه المرحلة هو ممّا يختصّ بالنبي وآله (صلوات الله عليهم أجمعين). لكن بعد التنَزّل من ذلك الأفق إلى عالَم العقل والحس يكون متاحاً للجميع وإن بدرجات تلي الدرجة القصوى للنبي وآله. وهذا ما تُفيده تتمّة النص نفسه، التي نقرأ فيها: «ينبغي أن يتنَزّل ويتنَزّل، لكي يصل إلى المراتب النازلة. حتّى عندما نفذ إلى قلب رسول الله فقد تنَزّل أيضاً، تنَزّل تنَزّلاً حتّى ورد إلى القلب. ثُم ينبغي أن ينْزل من هناك أيضاً إلى أن يبلغ الموقع الذي يمكن للآخرين أن يفهموه»[1].

كذلك قوله: «ليس القرآن بمستوانا، ليس هو بمستوى البشر، القرآن سرّ بين الحق ووليّ الله الأعظم الذي هو رسول الله». هنا الحديث أيضاً عن حقيقة القرآن في مقام الغيب قبل أن يتنَزّل إلى أفق عالَم الشهادة ويقع في كسوة الحروف والألفاظ وفي نطاق الإدراك العقلي، كما تدلّ على ذلك تتمّة النص الذي نقرأ فيه: «نزل

---

(1) تفسير سورة الحمد، ص165.

القرآن بتبع رسول الله، حتّى بلغ المرتبة التي ظهر بها بصورة الحروف، وبصيغةِ كتاب»[1].

كذلك عندما يسجّل سماحته عن القرآن: «إن يد آمال العائلة البشرية قصيرة عن نيله». فالكلام كلّه ينصب على حقيقة القرآن من جهة، وعلى معرفة الحد الأقصى من جهة أخرى. وربّما كان في المقتبس الآتي الذي وردت فيه الجملة أعلاه ما يُضيء هذه الحقيقة؛ حيث يكتب في كتاب «آداب الصلاة» ما نص ترجمته: «إنّ فهم كل شيء بفهم حقيقته، وحقيقة القرآن الإلهي الشريف قبل التنَزّل إلى المنازل الخَلقيّة [من الخَلق] والتطوّر بالأطوار الفعلية، هي من الشؤون الذاتية والحقائق العلمية للحضرة الواحدية، وتلك حقيقة (الكلام النفسي) الذي هو مقارعة ذاتية في الحضرات الأسمائية. وهذه الحقيقة لا تحصل لأحد لا بالعلوم الرسمية، ولا بالمعارف القلبية، ولا بالمكاشفة الغيبية، إلا المكاشفة الإلهية التامّة لذات النبي الخاتم (ص)». ثُم بعد أن يذكر أن معرفة القرآن في هذا الأفق الذي يكون فيه على حقيقته هي ممّا يختصّ به النبي وحده ويأخذه عنه أهل بيته بالوراثة عنه، يُشير في السياق إلى أنّ: «يد آمال العائلة البشرية قاصرة عنه» من دون «التنَزّل بالمنازل والتطوّر بالأطوار» أو على نحو أوضح: «إنَّ سائر الخلق لا يقدرون على أخذ هذه الحقيقة، إلا بالتنَزّل عن مقام الغيب إلى موطن الشهادة، والتطوّر بالأطوار المُلكية [نسبة إلى عالَم المُلك والحس والمادة] والاكتساء بكسوة الألفاظ والحروف الدنياوية»[2].

إذاً، الكلام في أمثال هذه النصوص يدور حول حقيقة القرآن العُليا في عالَم الغيب قبل التنَزّل؛ حيث يكون القرآن سرّاً لا يقوى على التماسه

(1) صحيفة النور، ج19، ص171 ـ 172.

(2) آداب الصلاة، ص181.

أحد، ثُم وبعد النُزول يكون نصيب الحدّ الأقصى للنبي الذي خُوطب به ولأهل بيته، ثُم يُتاح ما دون ذلك للآخرين.

4 ـ الانفتاح المعرفي والوجودي الرحيب

إن تكون للقرآن حقيقة عُليا قبل النُزول، وأن تكون معرفة الحدّ الأقصى بعد النُزول حصراً للنبي وآل بيته؛ كلّ ذلك لا يمكن أن يتحوّل إلى تعلّة لحرمان الإنسانية ـ وليس المسلمين وحدهم ـ من خير هذا الكتاب العميم. فما دون تلك الحقيقة الغائبة وما تحت الحدّ الأقصى مُتاح للجميع، كل على وفق مرتبته وإمكاناته ومجاهداته وسعته الوجودية والفكرية.

فبعد أن تنحل معضلة أن القرآن سرٌّ بين الله ورسوله (ص) وما يلحق بها من مفاهيم أُخر ترتبط بها، تنفتح نصوص الإمام على رؤى غاية في الرحابة تأتي مترتّبة على التصوّر الوجوديّ الذي عرضنا له، بنحو منطقي ومنسجم مع النتائج الأخرى أشدّ الانسجام. في هذه المرّة نقرأ أنّ القرآن والكتاب الإلهي هو مائدة ممتدّة يستفيد منها الجميع، ولكن كل إنسان يستفيد بحالة خاصّة، والأساس في وجهة الكتاب الإلهي والأنبياء العظام قائم على تنمية المعرفة وتوسعتها»[1]. يُواجهنا أيضاً قوله وبالنص: «الباعث إلى نزول هذا الكتاب المقدّس، والدافع إلى بعثة النبي الأكرم، هو أن يكون هذا الكتاب بمتناول الجميع، يستفيد منه الجميع كلٌّ بحسب سعته الوُجودية والفكرية»[2].

في نص آخر يُشير الإمام كيف طوى القرآن مراتبه وبطونه الوجودية؛ بهدف أن يكون على مستوى الإدراك الإنساني: «للقرآن

(1) صحيفة النور، ج18، ص84.
(2) المصدر نفسه، ج14، ص252.

مراتب، له سبعة أو سبعون بطناً، لقد تنزّل من هذه البطون إلى أن بلغ الموضع الذي يريد أن يخاطبنا به. الله عرّف نفسه بالجمل: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾[1]»[2].

لم تختفِ لغة أنّ القرآن سرّ وتعجيز الإنسان عن إدراك القرآن وحسب، بل رحنا نشهد كثافة ملحوظة في التركيز على الجانب الإدراكي المعرفي، ودور إنماء المعرفة وتوسيعها بوصف ذلك هدفاً للقرآن والبعثة على سواء، وكذلك ما ينهض به الفكر وبقية العناصر الإدراكية على هذا الصعيد، ما دام الحديث يبتعد عن الحدّين السالفين (الحقيقة العُليا ومعرفة الحدّ الأقصى). وحتّى حين نعود إلى النصوص التي تتحدّث عن الحدّ الأقصى، نراها لا تهمل الإفصاح عن هذه الجوانب وذكر نصيب الآخرين وما لهم من حظّ من معارف القرآن. على سبيل المثال نقرأ في امتداد النص الذي يستدلّ به الإمام عقلياً على انحصار معرفة الحدّ الأقصى بالإنسان الكامل، لأنّ ما دونه محدود وهو غير محدود، فإذن بمقدوره وحده أن يُحيط بالمحدود وأن يعرف القرآن كما هو؛ نقرأ ما تكملته: «للآخرين معطيات وفُهوم بحسب مراتبهم الوُجودية وبحسب مراتب كمالهم، بيد أنها محدودة. ينبغي لهم أن يسيروا [من السير والسلوك] ويبلغوا مراتب الكمال الواحدة تلو الأخرى ليكون لهم من هذه الحقائق ـ ومن بينها حقيقة البعثة ـ على قدر كمالهم»[3]. صحيح أنّ النص يحصر الرُقيّ المعرفيّ بالرُقيّ الوجوديّ، لكنَّه يتحدّث أيضاً عن حظّ الآخرين من المعرفة وإمكان الرُقيّ. ثُم أنّ هناك نصوصاً أخرى تركّز بوضوح وصراحة على الجانب النظري وقيمة المعرفة الناشئة عن النشاط الإدراكي والممارسة العقلية والذهنية.

---

(1) الغاشية: 17.

(2) تفسير سورة الحمد، ص136.

(3) صحيفة النور، ج12، ص169.

5 ـ مناهضة الجبرية والسكونية

لا يعكس هذا التصوّر في المعرفة الوُجودية حتميّة جبريّة، بل ولا يَحكي حالة ساكنة؛ بحيث يكون لكل إنسان نصيباً خاصّاً من المعرفة ليس بمقدوره أن يتجاوزه، وله منها قدرٌ مُحتمٌ لا يستطيع أن يتخطّاه. أجل، هذه النظرية تُبدي إصراراً كبيراً على الربط بين مقدار المعرفة والدرجة الوُجودية للإنسان، لكن الطريق مفتوح أمام الإنسان للصيرورة والحركة آناً بعد آن، وحالاً بعد حال؛ لكي يتجاوز مرتبته إلى ما هو أعلى منها، وليس أمامه ما يصدّه عن الصعود والارتقاء.

الإنسان في هذه المدرسة ذو مراتب وله نشآت وعوالم ومقامات، كما له قابلية الارتقاء على خطّ صاعد، وقد مرَّ علينا نص الإمام الذي يصف فيه الإنسان بقوله: «الإنسان. . . حيوان أسوأ من بقية الحيوانات، لكنّه حيوان له هذه الخاصّية: بمقدوره أن يرتقي إلى الإنسانية وإلى مراتب الكمال، وإلى الكمال المطلق»[1].

غاية ما هناك، أنّ هذه الإمكانات موجودة في الإنسان بالقوّة، تحتاج إلى من يستثيرها ويحرّرها ويحوّلها من دائرة القوّة إلى نطاق الفعل. وهذه هي المهمّة الأساس التي تنهض بها الأديان والنبوّات والكُتب الإلهية، وخاصة القرآن: «يأتي القرآن الكريم في طليعة جميع الاتجاهات والمدارس والكتب كافة حتّى الكُتب الإلهية الأخرى، في مهمة أنسنة الإنسان وبنائه؛ يحوّل الإنسان بالقوّة إلى إنسان وموجود بالفعل. على هذه المهمة تلتقي دعوات الأنبياء بأجمعهم بحسب اختلاف مراتبهم، فكلّ الدعوات جاءت من أجل أن تُصيّر الإنسان إنساناً، وتحوّل الإنسان بالقوّة إلى الإنسان بالفعل. . . القرآن كتاب أنسنة

(1) تفسير سورة الحمد، ص165 ـ 166.

الإنسان، كتاب لو تمّت العناية به يكفي لصناعة الإنسان وبنائه، بجميع ما ينطوي عليه من مراتب، كتاب عُني بكل مراتب الإنسان»[1].

بعد أربع سنوات من هذا النص عاد الإمام ليؤكّد المفهوم ذاته بالعبارات نفسها، وهو يتحدّث عن دور القرآن في استثارة مكنونات الإنسان، وما ينطوي عليه من خزين تكويني واستعدادات بالقوّة، لكي يحوّلها إلى مرتبة الفعل ويدفع بالإنسان صوب الارتقاء مرتبة بعد مرتبة، حين قال: «القرآن كتاب لصناعة الإنسان وبنائه وأنسنته، وللقرآن كلمة وموقف إزاء جميع المراحل والأشواط التي يقطعها الإنسان»[2].

إذاً التصوّر الوجوديّ للمعرفة القرآنية، هو أبعد ما يكون عن الجبرية والسكونيّة؛ بل لا يمكن لهذا التصور أساساً أن يتّسم بالجبرية والسكونية، لأن طبيعته تأبى ذلك. فهي طبيعة جدليّة متحرّكة تضجّ الموجودات فيها بحركة متجدّدة دائبة لا تكف أبداً، وإذا كان هناك معنىً للجدل، فهو الذي ينطبق بعمق على العلاقة ما بين الإنسان والقرآن والعالَم. لكن كيف تتحرّك هذه العلاقة الجدليّة؟ وبِمَ تتمّ الاستثارة التي

---

(1) صحيفة النور، ج1، ص234 والنص يعود إلى صيف عام 1977 حين كان الإمام لا يزال بالنجف الأشرف.

(2) صحيفة النور، ج16، ص8 والنص يعود إلى شتاء 1981. يلحظ هذا التصور ويقارن بحذافيره مع الشيرازي في قوله: «فاعلموا أن الإنسان ـ هو أشرف الأكوان ـ لما كان في أول تكوّنه في حدود السفالة والنقصان... كسائر أنواع الحيوان وهي في مراتب التسفّل... إلا أن في ذاته قوّة الترقي إلى حدّ الكمال والارتقاء إلى أنوار المبدأ المتعال» وهذه النقلة بالإنسان هي التي تنهض بها الأديان والنبوات عامة، وبالنسبة لنا هي ما تنهض به بعثة نبينا محمد (ص) والقرآن: «وهذه مما لا يتيسّر إلا بالهداية والتعليم والتهذيب والتقويم، فبعث الله عزّ وجل رسولاً هادياً معلماً، وأنزل إلينا كتاباً إلهياً محكماً فيه جوامع العلوم الإلهية والأسرار الربانية والسنن والآداب العملية والأحكام السياسية... فجعله سوراً وآيات كل سورة من سوره بحر مملوّ من جواهر المعاني والبيان، بل فلك محشو من كواكب الحقائق والأعيان». ينظر: «تفسير القرآن الكريم، ج1، ص2.

تسمح للإنسان أن يرتقي مراقي الصعود والكمال؟ بفاعل وجودي أم بحافز نظريّ إدراكيّ أم بالاثنين معاً؟ جواب هذا السؤال هو الذي يقودنا إلى محتوى النتيجة الآتية.

6 ـ علاقة التزكية بالمعرفة

تُولي المدرسة الوجودية عنايتها الكبرى بعنصر التزكية، فبالتزكية وتطهير الباطن تتفتّح مكنونات الإنسان وقابلياته التكوينية، وتزداد سعته الوجودية فيرتقي مرتبة على سلّم وعي حقائق القرآن.

نبدأ بنصوص للإمام باللغة العربية نقتبسها من كتابه «شرح دعاء السحر» الذي يعود تأليفه إلى عام 1347هـ؛ حيث يواجهنا نصٌّ يربط بوضوح تام بين طهارة الباطن ومعرفة الحقيقة القرآنية، نقرأ فيه: «وأنت إذا كنت ذا قلب متنوّر بالأنوار الإلهية وذا روح مستضيء بالأشعة الروحانية، وأضاء زيت قلبك ولو لم تمسسه نار التعاليم الخارجية، وكنت مستكفياً بالنور الباطنيّ الذي يسعى بين يديك، لانكشف لك سرّ الكتاب الإلهي، بشرط الطهارة اللازمة في مسّ الكتاب الإلهي، ولعرفتَ في مرآة المثل الأعلى والآية الكبرى حقيقة الكلام الإلهي وغاية تكلّمه تعالى»[1]. في هذه المعرفة الشُهودية لا مكان للعلم المُكتسب، بل يتوقّف إدراك سرّ القرآن وحقيقته وغايته على توهّج نور الباطن.

في نص عربي آخر يميّز الإمام بين ضربَين من المعرفة القرآنية أحدهما معرفة الظاهر وهي التي تتمّ بالفعّالية العقليّة والنشاط الإدراكيّ، والثاني هو ما يلي ذلك من مراتب معرفيّة وجوديّة تتوقّف على طهارة الباطن، إذ يقول: «فإن للقرآن منازل ومراحل... أدناها ما يكون في قُشور الألفاظ وقبور التعيّنات... وهذا المنْزل الأدنى رزق المسجونين

---

(1) شرح دعاء السحر، ص92

في ظلمات عالَم الطبيعة. ولا يمسّ سائر مراتبه إلا المطهّرون عن أرجاس عالَم الطبيعة وحدَثه، والمتوضّئون بماء الحياة من العيون الصافية، والمتوسلون بأذيال أهل بيت العصمة والطهارة، والمتّصلون بالشجرة الميمونة، والمتمسّكون بالعروة الوُثقى التي لا انفصام لها والحبل المتين الذي لا نقض له... فإذا انشرح صدره للإسلام وصار على هدى ونور من ربّه عَلِم أن النور لم يكن محصوراً في هذه المصاديق العرفية... بل يظهر له أن العلم أيضاً نور يقذفه الله في قلب من يشاء من عباده»[1].

كما يقول في نصٍّ آخر يربط فيه بين السلوك المعنوي وتوالي المعاني، ما نصه: «واعلم أنّ من أجلّ ما يرد على السالك بقَدَم المعرفة إلى الله من عالَم الملكوت، وأعظم ما يُفاض على المُهاجر عن القرية الظالم أهلها من حضرة الجبروت، وأكرم خلْعة أُلبست عليه... وأحلى ما يذوقه... انشراح صدره لأرواح المعاني وبطونها وسرِّ الحقائق ومكنونها، وانفتاح قلبه على تجريدها»[2].

وفي الحقيقة يخلص الإمام إلى قاعدة جدليّة تطّرد بين التزكية والمعرفة، يقول في تقريرها نصّاً: «كل مَن تنزّهه وتقدّسه أكثر، كان تجلّي القرآن عليه أكثر وحظّه من حقائقه أوفر»[3]. فالتزكية تأتي في البدء ثُمَّ يأتي دور العلم والتعليم، وهذا هو منطق القرآن: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾[4].

---

(1) المصدر نفسه، ص64 ـ 65 وفيه إشارة إلى الحديث الشريف عن الإمام جعفر الصادق (ص) ليس العلم بالتعلم، إنما هو نور يقع في قلب من يريد الله تبارك وتعالى أن يهديه». بحار الأنوار، ج1، ص225.

(2) المصدر نفسه، ص64.

(3) المصدر نفسه، ص94.

(4) الجمعة: 2.

أجل، الهدف هو إيجاد المعرفة، بيد أنّ الطريق إلى هذه المعرفة لا بدَّ وأن يمر بالتزكية، وإلا فالنفوس لا تبلغ هذا الهدف: «الهدف الأساسي للوحي هو إيجاد المعرفة عند البشر؛ المعرفة بالحقّ تعالى التي تقع في طليعة جميع الأمور. وإنما تمَّ الحديث عن التزكية أولاً، ثُمَّ جاء التعليم من بعدها [المنطق القرآني]؛ وذلك لأنّ النفوس ما لَم تتزك لا يمكنها بلوغ المقصد»[1].

7 ـ الوجودي ـ الإدراكي

بصراحة ووُضوح هل يعني الرُكون إلى التزكية وعدّها شرطاً في تحصيل المعرفة القرآنية، إهمال الجانب الآخر المُرتبط بالنشاط العقلي والفعاليّات الذهنية كطريق لمعرفة القرآن وفهمه؟ الجواب الأساسي يستدعي دراسة شاملة لرؤية المدرسة الوجودية في نظرية المعرفة، وهذا ما يخرج عن حيّز البحث. لكن يمكن الإشارة إجمالاً إلى الضابطَين التاليَين في ما يرتبط بالمعرفة القرآنية:

الأول: في الوقت الّتي تركّز فيه هذه المدرسة على تنقية الباطن وتعدّ التزكية هي الشرط الأساس للمعرفة والرُقي فيها، فإنّها لا تهمل العقل والُمدركات الذهنية الّتي تتّسع وتنظُف وتزيد استعداداً للتلقّي عبر التزكية.

الثاني: المفتاح الأساسي الذي يسهم في حلّ هذا المُعضل، هو إعادة بناء فهمنا للتصوّر الذي تطرحه المدرسة حيال العلاقة بين الوجودي والإدراكي، أو بين الشُهودي والكسبي، أو بين القلبي والعقلي. فهذا التصوّر لا يقوم على أساس النفي والقطيعة والتصادم، وإنما يؤسّس لنفسه على أساس التكامل كلّ بحسب منطقته.

---

(1) صحيفة النور، ج19، ص143 وقد كان يتحدث إلى جمع من مسؤولي الحكومة شتاء عام 1985.

فللعقل مساحته وللمعرفة النظرية منطقتها الخاصّة، وكذلك الحال بشأن المعرفة القلبية التي لها مساحتها ومنطقتها الخاصّة، ومن ثَمَّ فالعقل والقلب ليسا نقيضَين، بل هما مترتّبان في علاقة طوليّة؛ بحيث تأتي المعرفة القلبية طوراً آخر بعد طور المعرفة العقلية، وبهذا فما يتأتّى عنهما لا تحكُمه علاقة النفي والإلغاء والتصادم بل الجمع والتكامل.

بالنسبة إلى الضابط الأوّل بين أيدينا نصوصٌ وافرة لا تهمل العقل والإدراك النظري إلى جوار تركيزها الفائق على التزكية، بل تجمع بينهما في علاقة طولية متكاملة غير متوتّرة ولا نافية. فمن النصوص العربية يُواجهنا نص يجمع بوضوح تام بين التزكية القلبية والنظر العقلي، بل يُقدّم البرهان أو النظر العقلي على التزكية ويعدّه عنصراً للرسوخ في العلم. ففي بحث يرتبط بالوحي ونزول الكتاب انطلاقاً من قوله (سبحانه): ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ﴾[1]، وكذلك قوله: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾[2] إلى آخر المقطع، يسجّل الإمام: «ولعمري أنّ الأسرار المُودعة في هذا الكلام الإلهي المُشير إلى كيفية الوحي ودُنوّ روحانية رسول الله (ص) إلى مقام التدلّي... [هي] ممّا لم يصل إليه فكر البشر، إلا الأوحدي الراسخ في العلم بقوّة البرهان المشفوع إلى الرياضات ونور الإيمان»[3].

بين أيدينا نص طويل نسبياً، يجمع بين المستويين المعرفي الوجوديّ الذي يستند إلى التزكية والمعرفي العقليّ الذي يستند إلى النشاط النظري والفعّالية الذهنية، ويؤكّد أن لكل من القرآن بحسبه؛ أي بما له من قابلية ومرتبة معنوية وباطنية منَزَّهة، وما له من استعدادات

---

(1) الشعراء: 193 ـ 194.

(2) النجم: 4.

(3) الإمام الخميني، رسالة في الطلب والإرادة، ترجمها إلى الفارسية السيد أحمد الفهري، مركز المنشورات العلمية والثقافية، 1983، ص24.

عقلية وعلمية. من مزايا هذا النص أنّه متأخّر زمنياً يرجع إلى صيف عام 1986، وهو إلى ذلك نص عام جاء في سياق بيان وجهة الإمام إلى حجاج بيت الله الحرام في موسم حج سنة 1406هـ .

نقرأ في النصّ، ما ترجمته: «هذا الكتاب السماوي ـ الإلهي الذي هو الصورة العينيّة والكتبية لجميع الأسماء والصفات والآيات والبيّنات؛ نحن قاصرون عن مقاماته الغيبيّة، ولا يعرف أسرارها إلا الوُجود الأقدس الجامع [المتمثّل بـ] «من خُوطب به» [أيّ النبي]، وببركة تلك الذات المقدّسة وببركة تعليمه أخذ عنه خُلّص الأولياء العظام [أي الأئمّة]، ثُمَّ انتهل خُلّص أهل المعرفة قبساً من ينبُوعه ببركة المُجاهدات والرياضات القلبية بمقدار استعدادهم وبحسب مراتب سيرهم. أمّا الآن وقد حلّت بين ظهرانينا صورته الكتبية بلسان الوحي بعد النُزول من المراحل والمراتب، من دون نقص ومن دون أن يزيد فيه أو ينقُص منه حرفاً واحداً، فالحذَر من أن يقع مهجُوراً لا سمح الله.

أجل، إنّ الأبعاد المختلفة لهذا الكتاب على صعيد كل بعد من مراحله ومراتبه وإن كانت بعيدة عن متناول البشر العاديّن، لكن ينبغي لأهل المعرفة ولأهل البحث والتحقيق في الاختصاصات المختلفة، أن يبادروا للاستفادة من هذه الخزينة العرفانية الإلهية اللامتناهية، ويستمدّوا من البحر الموّاج للكشف المحمّدي (ص) وسلّم على قدر علمهم ومعرفتهم واستعداداتهم، وأن يعرضوا ذلك للآخرين بألسنَةٍ ووسائل شتّى وبمختلف البيانات والصيغ التعبيرية الّتي تقرّبه إلى الفهم.

على أهل الفلسفة والبرهان أن يدرسوا الرموز الخاصّة بهذا الكتاب الإلهي، وما فيه من إشارات إلى مسائل عميقة، ليكتشفوا براهين الفلسفة الإلهية ويجلّوها، ويضعونها في مُتناول يدِ أهلها. كذلك على المهذّبين من أصحاب الآداب القلبيّة والمراقبات الباطنيّة أن يرتشفوا جُرعة من

قلب عوالِم (أدّبني ربي) ليقدّموها إلى عطاشى هذا الكوثر، ويؤدِّبوهم بآداب الله إلى الحدّ الميسور. وعلى المتّقين التوّاقين إلى الهداية أن يلتمسوا بارقة ممّا أخذوه من نور التّقوى المتدفّق من هذا النبع الفيّاض: (هدىً للمتّقين) ليقدموها إلى العشّاق الوالهين إلى هداية الله. وأخيراً على كل مجموعة من العلماء الأعلام والمفكّرين العظام، أن تشمّر عن ساعد الجدّ لتناول بُعد من الأبعاد الإلهية لهذا الكتاب المقدّس، ويقدّموا بأقلامهم ما يحقّق آمال عشّاق القرآن. ولتنفقوا أوقاتكم في الأبعاد السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعسكرية والثقافية في القرآن وما فيه من مسائل الحرب والسلم، ليتبيّن أنّ هذا الكتاب مصدر كل شيء من عرفان وفلسفة وأدب وسياسة»[1].

يجمع هذا النص على نحو واف بين الجانبَين الوجودي والإدراكي في المعرفة، ويركّز على التزكية والجُهد العقلي معاً، لكن بشرط أن تُفهم العلاقة بين الاثنين على نحو تراتُبيّ وبصيغة طوليّة، بحيث يكون لكل واحد منطقته الخاصّة به، فيأتي بعده ويؤثّر فيه من دون أن يتقاطع معه أو يلغيه. فالتزكية أو الصقالة الذاتية للقلب هي سبب لحصول العلم، كما أنّ ظهور المعلوم للقلب سبب لحصول العلم أيضاً على حدّ وصف ابن عربي في فتوحاته[2]. وهذا ما يقودنا إلى الضابط الثاني الذي يتحدّث عن طورَين للمعرفة، وضرورة عدم العكوف على المعرفة العقلية وحدها في المعارف الإلهية وبضمنها القرآنية.

لُبّ القول في المدرسة الوجودية أنّها لا تقف بالمعرفة عند حدود معطيات الحس والعقل، وإنما تُؤمن بطور يأتي وراء طور العقل ولا يلغيه، وبتعبير ابن عربي رائد هذه المدرسة: «إن ثَمَّ وراء العقل وما

(1) صحيفة النور، ج20، ص20.

(2) ينظر: الفتوحات المكية، السفر2، ص84 طبعة عثمان يحيى.

يعطيه بفكره، أمراً آخراً يعطي من العلم بالله ما لا تُعطيه الأدلّة العقلية»[1]. فالمقصود ليس إلغاء العقل بل الوقوف به عند حدّه ومعرفة منطقته وعدم تجاوزها، فالله سبحانه: «قد أعطى كل شيء خلقه، فأعطى السمع خلقه، فلا يتعدّى إدراكه، وجعل العقل فقيراً إليه»[2] كما هو فقير إلى القوّة البصرية وإلى غير ذلك ممّا يدخل في إنجاز النشاط الإدراكيّ للعقل. فكلّ رصيد العقل علمه بالضروريات التي فُطر عليها، وما وراء ذلك هو استعداد وحسب لقبول أو رفض ما يُعرض عليه[3]. والمهمّ أن يعرف الإنسان أن: «ثَمَّ قوّة أخرى وراءك»[4] نالَها أهل الله من الأنبياء والأولياء ونطقت بها الكتب المنْزلة، تصل العبد بالربّ قد يُقال لها القلب «فالقلب هو القوّة التي وراء طور العقل»[5].

وإذا كان العقل قسمة عامّة بين الناس أجمع، فما ذلك بالنسبة إلى القوّة التي وراءه: «فإنّ كلّ إنسان له عقل، وما كلّ إنسان يُعطى هذه القوّة التي وراء طور العقل المسمّاة قلباً في هذه الآية [بقصد قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾[6]]. ولذلك قال: ﴿لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾»[7]. بل يتوقّف تحصيل هذه القوّة في ما يتوقّف عليه؛ على الرياضات والخلوات والمجاهدات أو التزكية وتطهير الباطن: «ولمّا رأت عقول أهل الإيمان بالله تعالى أن الله قد طلب منها أن تعرفه بعد أن عرفته بأدلتها النظرية، علِمَت أنَّ ثَمَّ علماً آخر بالله لا تصل إليه من طريق الفكر، فاستعملت الرياضات والخلوات والمجاهدات وقطع العلائق،

(1) المصدر نفسه، السفر4، ص315 طبعة عثمان يحيى.
(2) المصدر نفسه، ص 317.
(3) المصدر نفسه، ص 329.
(4) المصدر نفسه، السفر4، ص320، طبعة عثمان يحيى.
(5) المصدر نفسه، السفر4، ص323 طبعة عثمان يحيى.
(6) ق: 37.
(7) المصدر نفسه، السفر4، ص323 طبعة عثمان يحيى.

والانفراد والجلوس مع الله بتفريغ المحل، وتقديس القلب عن شوائب الأفكار»[1].

المنطق ذاته نلمسه لدى رمز آخر من رموز المدرسة هو صدر الدين الشيرازي، الذي يحذو حذو ابن عربي وهو يكتب: «ثُمَّ إنّ بعض أسرار الدين وأطوار الشرع المُبين بلغ إلى حدٍّ هو خارج عن طور العقل الفكري، وإنّما يُعرَف بطور الولاية والنبوة. ونسبة طور العقل ونوره إلى طور الولاية ونورها كنسبة نور الحسّ إلى نور الفكر، فليس لميزان الفكر كثير فائدة وتصرّف هناك»[2]. الشيرازي يريد للعقل أن يبقى في حيطته المتمثلة في «الذهنيات والكليّات الّتي هي طور العقل، وأمّا في الأمور التي هي وراء طور العقل من أحوال الآخرة وأحكام البرزخ، فيثبت فيها عقولهم ويقف من غير أن يهتدي إليها إلا باتّباع الشريعة»[3]. هنا دخل عنصر الشريعة بحكم أن الموضوع يتوقّف على إخبار عن مغيّبات، ممّا يخرج عن دائرة العقل، واختصاصه.

وإذا كان العقل يخرج هنا بحكم انتفاء موضوعه، فإنّ الشيرازي لا يخفي انحيازه إلى معرفة أسمى تأتي ما بعد المعرفة العقلية تتمثّل بالمعرفة القلبية؛ وذلك لأنَّ الإنسان نفسه موجود ذو مراتب «أعلاها القلب والروح»[4]، بل إنَّ العلم أساساً علمان «علمٌ باللسان وعلمٌ بالقلب»[5]. على هذا تأتي مهمّة «تطهير القلب عن خبائث المعاصي وأرجاس العقائد الفاسدة» في طليعة شروط التهيّؤ لنيل المعرفة القلبية، ذلك أنَّ «للقرآن مراتب ودرجات. وله ظهرٌ وبطنٌ، فكما أن ظاهر جلد

---

(1) المصدر نفسه، السفر4، ص321 طبعة عثمان يحيى.
(2) شرح أصول الكافي، الحديث الثالث من باب: أن الأرض لا تخلو من حجة، ص461.
(3) تفسير القرآن الكريم، ج4، ص129.
(4) المصدر نفسه، ج5، ص88.
(5) المصدر نفسه، ج6، ص13.

المصحف وورقه محروس عن ظاهر بشرة اللامس إلا إذا كان متطهّراً، فباطن معناه أيضاً محجوب عن باطن القلب إلا إذا كان متطهّراً عن كل رجس. . . وكما لا يصلح لمس نقوش الكتابة كل يد، فلا يصلح لنيل معانيه إلا القلوب الصافية»[1]. ليس هنا علاقة تصادم أو توتّر ونفي بين العقل والقلب، بل هي إعادة ترسيم للمجال الوظيفي بين الاثنين؛ بحيث يكون لكل واحد حيّزه.

المعنى الوظيفي المستند إلى التمييز بين منطقتَيّ العقل والقلب يبرز بحذافيره عند الإمام الخمينيّ، ويعبّر عن نفسه بنصوص عديدة. فالإمام يحثّ على البرهان العقلي ويمجّد بمعطيات العقل، لكن في منطقته وعلى أساس الوظيفة التي ينهض بها، ثُمَّ يترك الدور لما بعده متمثّلاً بالمُجاهدة والتزكية والسير المعنوي الذي يدفع الفكرة من منطقة العقل والاقتناع العقلي إلى منطقة القلب والتبنّي الإيماني: «لا أقول إنَّ البرهان ليس حسناً، [كلاّ] ينبغي أن يكون هناك برهان، لكن البرهان وسيلة فحسب. البرهان وسيلة يتمثّل دوره في أنّك تُدرك مسألة ما بعقلك». بيد أنَّ محطة الإنسان لا تقف عند هذه التُخوم، بل تواصل سيرها إلى ما بعد العقل؛ إذ إنّك: «تؤمن بتلك المسألة من خلال المُجاهدة» فيتكامل العقل والقلب ولا يتعارضان. وبتعبير آخر: «إنّك توصل المعارف إلى عقلك بالبرهان»[2]. بيد أن هذه مرتبة يليها ما هو أرفع منها وأسمى متمثّلاً بنفوذ تلك المعارف العقليّة إلى القلب وتحوّلها من قناعات نظرية مجرّدة إلى إيمان ووجدان وتجسيد ومعايشة، وهذا ما يتطلب طوراً آخر يأتي ما بعد طور العقل[3].

على أنَّ أمام الإنسان صرح من الحقائق لا يستطيع مُقاربتها بالعقل

---

(1) مفاتيح الغيب، ص59.

(2) يُنظر في نصوص هذه الفقرة: تفسير سورة الحمد، ص112، بالفارسية.

(3) المصدر نفسه.

والبرهان، وإنّما تستدعي صفاء الباطن. وبتعبير الإمام في نصّ من نصوصه العربية: «والإيمان بهذه الحقائق لا يمكن بالتسويلات الكلامية ولا بالبراهين الفلسفية، بل يحتاج إلى لطف قريحة وصقالة قلب وصفاء باطن بالرياضات والخلوات»[1].

تكشف هذه الحصيلة في نصوص ابن عربي والشيرازي والإمام الخمينيّ عن الموقع الركين للتزكية وصقالة القلب في بلوغ المعرفة القرآنية، لكن من دون أن يعني ذلك ـ كما تُوحي بعض التعقيبات العجلى ـ إلغاء الجانب المعرفي النظري العقلي وتجاوز الفهم كعملية إدراكية، يتعاطاها الإنسان مع النص عبر أدوات الفكر ومحدّدات النصّ.

8 ـ مراتب التلاوة وآفاقها

من المُعطيات المباشرة التي تترتّب على التفسير الوجودي لنظرية مراتب الفهم، تعدّد التلاوات. التلاوة تتعدّد بتعدّد مراتب الإنسان ودرجاته، وتأتي متوائمة مع جوارحه، فهناك تلاوة الظاهر وتلاوة الباطن، وتلاوة لكل جارحة من الجوارح الإنسانية، وهكذا يرتقي الإنسان إلى أن يبلغ مرحلة التلقّي عن الله سبحانه، بل المُعايشة والتجسّد ومشاهدة حقيقة القرآن. وهذه مرحلة تفوق كل مُدركات العقل، كما هو حال الإنسان الكامل الذي يُمثّل الذروة: «ليست القضية قضية إدراك عقلي وحركة برهان، بل القضية قضية مشاهدة؛ هي من ضرب المُشاهدة الغيبيّة. هذه المشاهدة ليست مشاهدة بالعين ولا مشاهدة بالنفس ولا مشاهدة بالعقل، هي ليست مشاهدة بالقلب الإنساني المألوف، وإنما هي مشاهدة بقلب النبيّ، فقلبه تلقّى [حقيقة] القرآن بيد أنّه لا يستطيع بيانه إلا بطريقة الأمثلة ولفافة الألفاظ»[2].

---

(1) شرح دعاء السحر، ص260.

(2) تفسير سورة الحمد، ص141.

التلاوة عند الإنسان الكامل المتمثّل بالنبيّ والأئمّة عليهم جميعاً صلوات الله وسلامه، هي تحقّق باطنهم وذواتهم بالقرآن: «ثَمَّ في حَمَلة القرآن إنسان تعدّ ذاته هي تمام حقيقة الكلام الإلهي الجامع، وهي القرآن الجامع والفرقان القاطع نفسه، مثل علي بن أبي طالب (ع) والمعصُومون من وُلده (ع)، فوجود هؤلاء متحقّق بأجمعه بالآيات الإلهية الطيّبة، وهم آيات الله العظمى والقرآن التامّ والكامل»[1].

ما دون هؤلاء تتوالى درجات التلاوة، الّتي يأتي في طليعتها تلاوة الباطن الّتي تنفذ إلى أعماق قلب الإنسان: «عن الصادق (ع)، قال: ومن قرأه كثيراً وتعاهده بمشقّة من شدّة حفظه، أعطاه الله عزّ وجلّ أجر هذا مرّتَين»[2]. يتّضح من هذا الحديث أنّ «المطلوب في تلاوة القرآن الشريف هو تأثيرها في أعماق قلب الإنسان، بحيث يكون باطن الإنسان صورة الكلام الإلهي، وأن يتحوّل من مرتبة المَلَكة إلى مرتبة التحقّق. إشارة إلى هذا المعنى ما جاء في قوله (ع): (من قرأ القرآن وهو شاب مؤمن اختلط القرآن بلحمه ودمه)[3]، فهذه كناية على استقرار صورة القرآن في القلب وحلولها فيه، على النحو الذي صار فيه باطن الإنسان نفسه كلام الله المجيد وقرآن حميد، بمقدار يتناسب مع وعائه واستعداده»[4].

القلب هو المُستهدف في هذه الرتبة من التلاوة: «المطلوب في تلاوة القرآن الكريم أن يترسّخ في قلوب القرّاء، وأن تحلّ فيه وتستقرّ أوامره ونواهيه ودعواته»[5]. لكن التلاوة لا تقف عند هذا الحد بل

---

(1) الأربعون حديثاً، ص423 ـ 424 بالفارسية، طبعة مركز رجاء للنشر الثقافي، 1989.

(2) الأصول من الكافي، ج2، كتاب فضل القرآن، باب فضل حامل القرآن، ح4، ص604.

(3) المصدر نفسه، باب فضل حامل القرآن، ح4، ص603.

(4) الأربعون حديثاً، ص423 طبعة مركز رجاء.

(5) المصدر نفسه، ص499.

تتحرّك على خطٍّ متصاعد يكون فيه لكل جارحة من الجوارح حظها من التلاوة؛ بحيث يبلغ من اندماجها مع القرآن وتوحّدها فيه أنها تغدو آية من آيات الله: «وإن حظي بالتوفيق الإلهي [التالي الذي يبلغ رتبة المتّقين] فسيتجاوز ذلك المقام [تلاوة القلب] بحيث يصير كل عضو من أعضائه وجارحة من جوارحه وقوّة من قُواه آية من الآيات الإلهية». ثم يستمرّ التصاعد بعد ذلك أيضاً: «وربّما نالته جذوات الخطابات الإلهية وجذباتها وأذهلته عن نفسه، بحيث يُدرك حقيقة: (اقرأ واصعد)[1] في هذا العالَم، ويبلغ إلى مرحلة سماع الكلام من المتكلّم بدون واسطة، ويصير إنسانا نعجز أنا وأنت عن إدراكه حتّى بأوهامنا»[2].

الحصيلة حتّى الآن أنّه على قدر تنوّع الفُهوم هناك تلاوات؛ بحيث تنسجم كل تلاوة مع مرتبتها في المعرفة الوجودية. ومن الواضح أن هذا التعاطي مع التلاوة يضع المسلمين في حرج إذ لا يرتقي إليها سوى الأوحدي من الناس، فماذا يكون مصير عامتهم؟ ثُمَّ هل يغلق هذا التصوّر الوجوديّ الطريق على التلاوة الإدراكية، التي يكون فيه لكل إنسان نصيب يتناسب ومستواه العقلي وما يحمله من علوم وقابليات نظرية؟ وألا تتعارض التلاوة الوجودية التي تنْزع نزوعاً نخبوياً وأقلياً مع الهدف من نزول القرآن ومع مقولة: «إن القرآن نعمة يستفيد منها الجميع»[3] وهي تُخرج السواد الأعظم من المسلمين عن دائرتها؟

نُسجّل مرة أخرى أن التصوّر الوجودي للتلاوة أو التلاوات لا يدفع التلاوة أو التلاوات الإدراكية ولا ينفيها، بل غايته أن يؤكّد أنَّ هناك

(1) إشارة إلى حديث شريف في فضل حامل القرآن، حيث يقال له في القيامة: «هذه الجنة مباحة لك فاقرأ واصعد، فإذا قرأ آية صعد درجة». الأصول من الكافي، كتاب فضل القرآن، ح12، ص602.

(2) الأربعون حديثاً، ص500.

(3) صحيفة النور، ج19، ص211.

طوراً ما وراءها يأتي ما بعدها، هو أغنى وأثرى. بقدر ما يتعلّق الأمر بهذه الفقرة نكتفي بنص واحد للإمام الخمينيّ مُدهش في دلالاته، حتّى ليصعب أن نتصوّر أنه صادر عنه حين نضعه إلى جوار بقية نصوصه في التلاوة الوجودية. يقول سماحته: «بُنَي تعرّف على القرآن، هذا الكتاب المعرفيّ الكبير، وبتلاوته والمرور من خلاله شُقّ طريقاً لنفسك إلى المحبوب. لا تتصورن أنَّ القراءة بدون معرفة لا أثر لها فهذه وسوسة شيطانية، فهذا الكتاب جاء من جهة المحبُوب لك وللجميع، ورسالة المحبوب محبُوبة حتّى ولو لم يعرف العاشق والمحبّ مفادها»[1]. هنا التلاوة مطلوبة حتّى من دون فهم ومعرفة وعلم؛ لأنّها تعبير عن ضرب من ضروب الصلة بصاحب الكتاب جلّ وعلا، وفي النبويّ الشريف: «وعليك بتلاوة القرآن على كل حال»[2].

بهذا يكون الطريق مفتوح أمام الجميع لمُمارسة جميع ضروب التلاوة وجودياً ومعرفياً حتّى ما كان منها بدون معرفة، ولا مكان للحذف والإلغاء؛ إذ لكلٍّ بحسب سعته الوجودية واستعداده الفكري، والسفر مفتوح في آفاق الكتاب الكريم سفراً قلبياً كان بتلاوة القلب والروح، أم سفراً عقلياً بتلاوة العقل والنظر.

9 ـ باب معرفة الله

على ضوء مجموع هذه الحصائل بخاصّة النتيجة الأُولى الّتي تحدّثت عن أنّ للقرآن حقيقة ما وراء هذه الألفاظ، وأنَّ للإنسان الكامل أو النبي وآله الحد الأقصى من معرفة هذه الحقيقة، وتأسيساً على مقولة أنَّ الاثنين هما تجلٍّ للاسم الأعظم وما يندرج تحته من أسماء وصفات،

---

(1) جلوه هاي رحماني (معالم رحمانية)، المعاونية الثقافية، لمؤسسة الشهيد، 1992، ص26.

(2) الوسائل، ج6، كتاب الصلاة، باب 11، ح1، ص186.

فمن الطبيعي أن يكون القرآن الكريم هو ولا غير باب معرفة الله[1]، لا فرق بينه وبين الإنسان الكامل من هذه الجهة. يكتب الإمام: «القرآن الكريم والأحاديث الشريفة مشحونان من معارف العلم بالذات والكمالات وأسماء الذات المقدّسة وصفاتها... وليس ثَمَّ كتاب من مصنفات الحكماء والمتكلّمين عُنِي بالغور في إثبات الذات والأسماء والصفات، كما عُني بذلك الكتاب الإلهي الكريم وكُتب الأخبار المعتبرة مثل أصول الكافي وتوحيد الشيخ الصدوق»[2]. وهذا شيء طبيعي ينسجم مع المَنحى المقاصدي عند الإمام الذي يذهب فيه إلى القول: «المقصد التامّ والكامل للكُتب الإلهية وأسماها القرآن الكريم، هو تعريف الحقّ تعالى بجميع ما له من أسماء وصفات»[3]. في نص ثالث وأخير يُواجهنا الإمام بقوله: «لو لم يكن القرآن لأُغلِق باب معرفة الله إلى الأبد»[4].

ما دام النبي والقرآن كلاهما صورة الاسم الأعظم، بل هما حقيقة واحدة قبل التنَزّل، فهما يستويان في تَمثّل هذه المهمّة، وكلاهما يعدّان وعلى حدٍّ سواء باب معرفة الله، بخاصة إذا استعدنا علاقات التناظُر التي تقيمها المدرسة الوجودية بين الإنسان الكامل والقرآن في مرحلة التنَزّل وعلى مستوى عالم الشهادة أيضاً.

إلى هنا، نكون قد استوفينا أبرز النتائج التي تترتّب على مرتكزات التصوّر الوجودي لنظرية مراتب فهم القرآن، لكن تبقى نتيجتان مهمّتان

(1) في المكتبات كتاب بعنوان: قرآن باب معرفت الله (القرآن باب معرفة الله)، هو ليس من تأليف الإمام الخميني مباشرة، وإنما يضم مجموعة من كتاباته وبياناته حول القرآن الكريم، بين يدي الآن طبعته الخامسة الصادرة عام 1997. ولا ريب في أن التسمية موفقة وتنسجم تماماً مع رؤية الإمام في أن القرآن باب معرفة الله.

(2) الأربعون حديثاً، ص192 ـ 193،

(3) صحيفة النور، ج20، ص156 حيث يعود النص إلى أواخر عام 1987.

(4) المصدر نفسه، ج17، ص252.

أولاهما رموز المدرسة في السابق والحاضر عناية مكثّفة تتمثّل الأُولى بطبيعة العلاقة الّتي تتبنّاها المدرسة بين الظاهر والباطن، على حين ترتبط الثانية بطبيعة لغة القرآن التي تنْزع بحسب هذه المدرسة نحو المثال والرمز، لكن بأيّ معنى؟ هل يعني استعمال القرآن للرمز ولجوئه إلى لغة المثال، الغموض وتخلخل المباني وغياب الضوابط؟ وهل يعني التمثيل التخييل وعدم وجود الحقيقة والضياع في غياهب الاعتبار؟

هاتان النتيجتان وما يرتبط بهما يؤلّفان موضوع الفصل السابع من هذه الدراسة بإذن الله.

2 ـ المستوى الإدراكي والنقلي

لسنا بحاجة إلى التفصيل، وإنّما الغرض إثبات وجود التصوّر الإدراكي والنقلي في النظرية الوجودية، خاصة وهي تزعم أنها تؤسس لرؤيتها في مراتب الفهم على ضوء النص والأدلّة النقلية.

ملخص الرؤية هنا تتمثّل بإثبات مراتب متعدّدة لفهم القرآن، عن طريق العقل والبرهان وبدليل النص أيضاً.

تعود المسألة في الصيغة العقليّة إلى اختلاف الناس في الإدراك ومراتب الفهم، إذ فيهم اللمّاح والمستعدّ وسريع الفهم والنابغة كما فيهم الخامل ذهنياً قليل الاستعداد والغبيّ وهكذا. وهذه مسألة بديهيّة في تحليل عمليّة الإدراك الإنساني لا تكاد تحتاج إلى استدلال، توازيها حقيقة أخرى لا تكاد تقل عن هذه الحقيقة بداهة، تتمثّل في تعدّد مستويات النص القرآني نفسه. على أن المسألة لا تقتصر على عقل الإنسان المسلم وإدراكه الذهنيّ فحسب، ولا تنحصر بالقرآن وحده كنص معرفي مُنتِج للمعاني والدلالات، بل تعُمّ لتشمل الذهن الإنساني عامة وتمتدّ لتستوعب جميع ضروب المعارف والعلوم التي تختلف مستوياتها ذاتاً، وبالتبع لمستوى النشاط الإدراكي الذي يُبذل حيالها.

والنظر إلى القرآن والمعارف الدينية في مرتبة واحدة، وكذلك التعامل مع الناس على مستوى واحد من الدقّة في الفهم فيه هلاك المعارف وتعطّل مسار النموّ عند الإنسان وبوار العلم.

يكتب الطباطبائي (ت: 1403هـ) أبرز رموز المدرسة الوجودية من المعاصرين: «إنَّ اشتمال الآيات القرآنية على معان مترتّبة بعضها فوق بعض وبعضها تحت بعض مما لا ينكره إلا من حُرم نعمة التدبّر، إلا أنها جميعاً وخاصة لو قلنا إنها لوازم المعنى مداليل لفظية مختلفة من حيث الانفهام وذكاء السامع المتدبّر وبلادته»[1]. يعيد النص بوضوح تعدّد مراتب الفهم إلى بُنية النص القرآني كنصٍّ معرفي قابل للتعقّل والإدراك، وإلى بُنية الذهن الإنساني، ومستواه كآلة مُدركة، ولا أثر في النص للتزكية وطهارة الباطن كعلّة للمعرفة الإدراكية العقلية.

على هذا ستضطلع الرياضات العلميّة وليست المعنوية والقلبية، بالدور الأساس في تنمية الفهم والارتقاء على خط المعرفة في هذه الدائرة، وسيعود اختلاف مراتب الفهم إلى هذا العامل: «وكان مَن ارتقى فهمه منهم [الناس] بالارتياضات العلمية إلى الورود في إدراك المعاني وكليّات القواعد والقوانين، يختلف أمره باختلاف الوسائل التي يسّرت له الورود في عالم المعاني والكليات، كان ذلك موجباً لاختلاف الناس في فهم المعاني الخارجة عن الحس والمحسوس اختلافاً شديداً ذا عرض عريض على مراتب مختلفة، وهذا أمر لا ينكره أحد»[2].

تأسيساً على هذا يخلص الطباطبائي إلى تقرير القاعدة التالية، في مراتب الفهم وتعدّد المعاني: «إنَّ للقرآن مراتب مختلفة مترتّبة طولاً من غير أن تكون الجميع في عرض واحد. . . بل هي معان مُطابقية يدل

(1) الميزان في تفسير القرآن، ج3، ص48.
(2) المصدر نفسه، ص 60.

على كل واحد منها اللفظ بالمطابقة بحسب مراتب الأفهام»[1]. ترتدّ هذه القاعدة إلى عموم الهداية القرآنية من جهة، وإلى اختلاف الأفهام الناشئ عن تفاوت الأذهان والقابليات العقليّة والحمولة المعرفية من جهة أخرى؛ حيث «لا يمكن إلقاء معنى من المعاني إلى إنسان إلا من طريق معلوماته الذهنية التي تهيّأت عنده في خلال حياته ومعيشته»[2]. وهذه القاعدة تطّرد لتشمل القرآن والسنّة على سواء[3].

قد يَتِمّ الاعتراض بأنَّ الطباطبائي ينطلق من مبنى في تعدّد مراتب الفهم يختلف عن ذلك الذي ترتكز إليه المدرسة الوجودية في التفسير، ومن ثَمَّ قد يتمّ التشكيك في مدى تمثيله لرُؤى هذه المدرسة كما رأيناها عند ابن عربي وصدر الدين والإمام الخمينيّ. الحقيقة أن الطباطبائي ينتمي إلى المدرسة الوجودية، غاية ما هنالك إنه يعبّر عن رؤاها على الصعيد الإثباتي بأسلوب عقلي وعن طريق الاستدلال البرهاني. وهذه ميّزته التي منحته موقعاً متميّزاً، بالمقارنة ببقية المُنتمين إلى هذه المدرسة. على سبيل المثال يسجّل الطباطبائي أسوة ببقية أتباع المدرسة أنَّ للقرآن حقيقة عُليا ماورائية لن تُنال بالعقول، ثُمَّ أنزله الله عناية بعباده وكساه كسوة الحروف لكي تناله العقول: «إنَّ القرآن النازل كان عند الله أمراً أعلى وأحكم من أن يناله العقول أو يعرضه التقطّع والتفصيل، لكنه

---

(1) المصدر نفسه، ص 64.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص60. وينظر أيضاً في التفسير الإدراكي لتعدد مراتب الفهم: القرآن في الإسلام، الترجمة العربية، ص40، 42 ـ 44.

(3) في تعليقة له على الشيخ المجلسي أخذ عليه حمله الأخبار على مستوى واحد، حيث يقول: «أخْذ الجميع في مرتبة واحدة من البيان، وهي التي ينالها عامة الأفهام... مع أن في الأخبار غرراً تُشير إلى حقائق لا ينالها إلا الأفهام العالية والعقول الخالصة... فما كل سائل من الرواة في سطح واحد من الفهم وما كل حقيقة في سطح من الدقّة واللطافة. والكتاب والسنة مشحونان بأن المعارف ذوات مراتب مختلفة وإنَّ لكل مرتبة أهلاً، وإن في إلغاء المراتب هلاك المعارف الحقيقية». بحار الأنوار، ج1، ص100 تعليقة في الهامش.

تعالى عناية بعباده جعله كتاباً مقرّراً، وألبسه لباس العربية»[1].

كما يسجّل على نحو أوضح: «وبالجملة فالمحصَّل من الآيات الشريفة أن وراء ما نقرأه ونعقله من القرآن، أمراً هو من القرآن بمنْزلة الروح من الجسد والمتمثّل من المثال... وليس من سنخ الألفاظ المفرّقة المقطّعة ولا المعاني المدلول عليها بها»[2]. وبقدر ما تكون الحقيقة القرآنية هذه عصيّة على الناس، فهي بمُتناول المطهّرين أو الإنسان الكامل المتمثّل مصداقه الأتمّ الأكمل بالنبي وأهل بيته: «نعم، المطهّرون هم الذين يلمسون الحقيقة القرآنية ويصلون إلى غور معارف القرآن... [و] النبي وأهل بيته هم المطهّرون»[3].

في السياق الوجودي ذاته يتحدّث الطباطبائي عن مراتب للمعرفة القرآنية متوازية مع مراتب أهل القرآن في سلّمهم الوجودي، تعتمد على طهارة الباطن وتزكية النفس وانفتاح القلوب بالبصيرة، حيث يسجّل نصاً: «إن للقرآن مراتب من المعاني المرادة بحسب مراتب أهله ومقاماتهم، وقد صوّر الباحثون عن مقامات الإيمان والولاية من معانيه ما هو أدق ممّا ذكرناه»[4].

مع ممثّل آخر للمدرسة وتلميذ من تلاميذ الإمام الخمينيّ يبرز التفسير الإدراكي ذاته لمراتب الفهم، الذي يُرجع المسألة إلى الاختلاف في الذكاء والرصيد العقلي المُكتسب؛ حيث يكتب: «إن الناس وإن كانوا يحظون بالثقافة الفطرية المشتركة إلا أنّهم غير متساوين في الذكاء

---

(1) الميزان في تفسير القرآن، ج3، ص53 ويلحظ أن المعنى ذاته مرَّ عند الشيرازي والإمام الخمينيّ، غاية ما هناك أنّهما استعملا لفظ «رحمةً بعباده» في التدليل على نزول الكتاب إلى الناس والطباطبائي استبدل ذلك بلفظ «عناية بعباده».

(2) الميزان في تفسير القرآن، ج3، ص54.

(3) القرآن في الإسلام، ص64.

(4) الميزان في تفسير القرآن، ج3، ص73.

ومراتب الفهم، وبتعبير بعض الروايات هم متفاوتون كمعادن الذهب والفضّة: (الناس معادن كمعادن الذهب والفضّة)[1]، فبعض مخاطَبي القرآن أُناس ساذجون، وبعضهم حكماء أجلاء ومفكرون لامعون. على هذا، ينبغي للكتاب الإلهي الشامل، أن يبيّن المعارف الفطرية بوسائل مختلفة وعلى مستويات متنوّعة»[2].

أما الإمام الخمينيّ نفسه فلطالما مرَّت علينا مقولته الشهيرة: «القرآن نعمة يستفيد منها الجميع»[3]. وهذا ما ينسجم مع مبدأ عموم الهداية الدينية وشُمولها للجميع. بعد أن نزل القرآن إلى أفق العقل والحس صار بمتناول الجميع: «لقد جاء القرآن والحديث لمختلف طبقات الناس»[4] يغترف كل واحد منهما «بمقدار فهمه»[5] وينهل منه «بحسب سعته الفكرية»[6]. وعندما تتحرّك المسألة في أفق الإدراك والنشاط العقلي بحيث يكون لكل بحسبه، وحيث يكون القرآن بمتناول الإنسانية جمعاء: «العامّي والعالِم والفيلسوف والعارف والفقيه»[7] فمن الطبيعي أن تتعدّد مراتب الفهم وتتنوّع تبعاً لاختلاف مدركات الناس وتفاوت أمزجتهم العقلية ومراتبهم في المعرفة والفهم بحسب تعبير ابن عربي الذي يسجّل: «لم يكن في الوسع أن تكون آحاد العالَم على مزاج واحد، فلمّا اختلفت الأمزجة كان في العالَم العالِم والأعلم والفاضل والأفضل فمنه [فمنهم] من عرف الله مُطلقاً من غير تقييد، ومنهم من لا يقدر على تحصيل العلم بالله، حتّى يقيّده بالصفات... ومنهم من لا

(1) بحار الأنوار، ج58، ص65.

(2) جوادي آملي، تسنيم، ج1، مقدمات التفسير، ص40.

(3) صحيفة النور، ج19، ص211.

(4) كشف الأسرار، ص323.

(5) شرح حديث جنود العقل والجهل، ص39 المخطوطة.

(6) صحيفة النور، ج14، ص252.

(7) المصدر نفسه، ج14، ص251.

يقدر على العلم بالله، حتّى يقيّده بصفات الحدوث. . . فعمت الشرائع ما تطلبه أمزجة العالَم، ولا يخلُو المعتقد من أحد هذه الأقسام، والكامل المزاج هو الذي يعُمّ جميع هذه الاعتقادات»[1].

المقاربة النقليّة والحسيّة

استدلّ هذا التيار للتدليل على اختلاف مراتب فهم القرآن بعدّة نصوص من النقل، مشفُوعة بأمثلة وتقريبات حسيّة تكاد تشترك بين رموز المدرسة قُدماء ومحدَثين. من القرآن الكريم يرتكز هؤلاء إلى قوله (سبحانه): ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا﴾[2]، وهم يرون أن الآية تقرّر قاعدة مفادها أن الفيض أو العطايا والمواهب تنْزل من الله دون تحديد وقيد، وإنما هي تتحدّد وتأخذ أحجاماً صغيرة أو كبيرة تبعاً للأوعية والحوامل والقابليات. يكتب الطباطبائي معقباً على الآية: «إنَّ الوجود النازل من عنده تعالى على الموجودات. . . خال في نفسه عن الصور والأقدار، وإنّما يتقدّر من ناحية الأشياء أنفسها. . . فإنّما تنال الأشياء من العطيّة الإلهية بقدر قابليتها واستعداداتها وتختلف باختلاف الاستعدادات والظُروف والأوعية»[3]. وهذه قاعدة عامّة تجري في الأمور العينية والحقائق الخارجية كما «تجري في العلوم والاعتقادات»[4] أيضاً.

يقدّم صدر الدين الشيرازي ما يشبه الشرح لهذا المبدأ في تفسير التفاوت الإدراكي انطلاقاً من النص القرآني، حين يكتب: «اعلم أنَّ الحق تعالى إله واحد، ورازق واحد، وباسط واحد، ينْزل منه فيض واحد ينبسط على الكلّ بقدر واحد من جانبه، لكن يختلف باختلاف

(1) الفتوحات المكية، ج2، ص219 ـ 220.
(2) الرعد: 17.
(3) الميزان في تفسير القرآن، ج3، ص338.
(4) المصدر نفسه، ص 339.

الأذواق والمشارب، قوله تعالى: ﴿فَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾[1]، وقوله: «﴿يُسْقَىٰ بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ﴾[2]»[3]. ثم ينعطف ليكتب في موضع آخر عن قوله تعالى: ﴿أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾[4]، ما نصّه: «فأودية الفهم سالت من فيضه بقدرها، وجداول العقول فاضت من رشحة نهرها»[5].

من التمثيلات التي يستند إليها هؤلاء كافّة، هي وصف القرآن بالمائدة التي يأكل منها الجميع كلّ بحسب شهيّته واستعداده وبمقدار صحته وخُلوّه من الأمراض. من السَّهل أن نلحظ أن هذا التمثيل مستمد من الحديث النبوي الشريف: «إنَّ هذا القرآن مأدبة الله، فتعلموا مأدبته ما استطعتم»[6] بحيث يكون لكلّ إنسان رزقه من هذه المأدبة بحسبه وبمقدار استعداده.

ربّما كان الغزالي (ت: 505هـ) من أوائل من نظَّر لهذا التقريب الحسّي الذي يُمثّل القرآن بالمأدبة وبالرزق الذي ينتهل منه الجميع، فالقرآن عند أبي حامد مركز العلوم، فكل «ما اختلف فيه الخلائق في النظريات والمعقولات ففي القرآن إليه رموز ودلالات عليه، يختصّ أهل الفهم بدركها»[7]. والطريق إلى العلوم يمر عبر تثوير القرآن: «من أراد علم الأوّلين والآخرين فليثوّر القرآن»[8]. لكن لمّا كانت معارف القرآن

(1) الحجر: 22.
(2) الرعد: 4.
(3) تفسير القرآن الكريم، ج4، ص413.
(4) الرعد: 17.
(5) مفاتيح الغيب، ص17.
(6) الوسائل، ج6، كتاب الصلاة، أبواب قراءة القرآن، باب1، ح13، ص168.
(7) إحياء علوم الدين، المجلد الأول، ص289.
(8) المصدر نفسه، ص 283.

وعلومه ممتدّة إلى ما لا نهاية له، فإذن: «لا يمكن استقصاء ما يُفهم منه؛ لأنَّ ذلك لا نهاية له، وإنّما لكلّ عبد بقدر رزقه، فلا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾[1]»[2].

انطلاقاً من قاعدة أن: «غذاء كل موجود من جنسه وممّا يشابهه»[3] جاء القرآن الكريم مملوّاً من المعاني، وعلى كل إنسان: «اصطياد نوع خاص منها برزق مخصوص معلوم من العلوم... فما من رزق إلا ويوجد في القرآن نوع من لُبّه وقشره وأصله وفرعه وسُنبله وتبنه لقوله تعالى: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾[4]»[5]. هكذا يُجاري الشيرازي الغزالي في المقاربة الحسية ذاتها، ليضيف في كتاب آخر أن القرآن: «بمنْزلة مائدة نازلة من السماء إلى الأرض... فيها من الأطعمة من سماء عالَم العقول إلى أرض النفوس... وفيها لكلّ صنف من أصناف الخلق رزق معلوم ونصيب مقسوم... ففيها لأهل الخصوص أغذية لطيفة وفواكه غير مقطُوعة ولا ممنُوعة، فالحكمة والبرهان لقوم، والموعظة والخطابة لقوم ويُوجد لغيرهما أيضاً أغذية متوسطة... على حسب مرامهم ومقامهم إلى أن ينتهي الأغذية... إلى حد القشور والنخالة، وهي للعوام»[6].

---

(1) الكهف: 109.

(2) إحياء علوم الدين، المجلد الأول، ص283.

(3) تفسير القرآن الكريم، ج1، ص291. هذا المعنى استمده القوم من ابن عربي، وهو يحوله إلى حجر أساس لمبدأ: يمكن لأحد أن يعلم شيئاً ليس فيه مثله البتة. ينظر: الفتوحات المكية، السفر الثاني، ص102 طبعة عثمان يحيى.

(4) الأنعام: 59.

(5) تفسير القرآن الكريم، ج6، ص9.

(6) مفاتيح الغيب، ص30، كذلك: 55، 90.تفسير القرآن الكريم، ج7، ص286 حيث يستشهد في تتمة النص، لكل رزق بآيات من القرآن.

طبيعي ينبغي أن نفهم هذه المقاربة لتفاوت معارف القرآن على ضوء مبدأ سبق وإن تحدّثت عنه المدرسة بل الشيرازي نفسه، حين أفاد أن الفيض ينْزل من الله واحداً بسيطاً، إنّما يكتسب هذه التعيّنات والمقادير تبعاً للنفوس والعقول التي هي بمنْزلة الأوعية التي تتفاوت بالحجوم. فهذا هو الإنسان يحدّد رزقه بما له من محدوديّة وجودية أو إدراكيّة، هي التي تبعث على تحديد نصيبه أو رزقه المعرفي والمعنوي: «اعلم أنَّ للإنسان أرزاقاً مختلفة سوى رزق المعدة، وهي رزق القلب ورزق الروح ورزق السرّ»[1].

في نص آخر وأخير يُمثّل الشيرازي للمعنى بقوله: «يُوجد في القرآن ما فيه صلاح كل أحد، وما رزق من الأرزاق المعنوية والصُورية إلا ويوجد في الكتاب قسم منه لأهله... وكما يوجد فيه من حقائق الحِكَم وطرائف النِعَم التي فيها غذاء للأرواح والقلوب، فكذلك يُوجد فيه العلوم الجزئية والأغذية والأدوية الصورية من القصص والأحكام والمواريث والديات والمناكحات وغيرها مما ينتفع به المتوسّطون في المنازل والعوام، ففيه الأغذية المعنوية والصورية معاً والأقسام الأخروية والدنيوية جميعاً، فما من شيء إلا وفيه تبيانه»[2].

لننظُر الآن كيف حضرت هذه التمثيلات الحسية المستمدّة من الحديث النبوي الشريف الذي يصف القرآن بأنّه «مأدبة الله» الهابِطة إلى الإنسان من السماء، في النص الخمينيّ وعبّرت عن نفسها فيه بكثافة. يقول في دروسه التفسيرية لسورة «الحمد»: «القرآن مائدة فرشها الله للبشر جميعاً، مائدة ممتدّة يستفيد منها كل إنسان بحسب اشتهائه، هذا

(1) تفسير القرآن الكريم، ج7، ص286 حيث يستشهد في تتمة النص، لكل رزق بآيات من القرآن.

(2) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج7، ص45.

إذا لم يكن مريضاً لا شهيّة له». ثُمَّ يُقارب القرآن بالدنيا وكيف يستفيد منها الجميع، كلٍ بقدره، إذ يستفيد الحيوان من علفها والإنسان من فاكهتها وهكذا، ليعود ويقول: «كذلك القرآن مأدبة ممتدّة للجميع يستفيد كل إنسان منها على قدر شهيّته، وحسب الطريق الذي يسلكه للتعامل مع القرآن»[1].

كما يقول في نصٍّ آخر: «هذه المأدبة الممتدّة في الشرق والغرب ومن زمان الوحي حتّى القيامة؛ هذا الكتاب الذي يستفيد منه البشر جميعاً»[2]. ثم يصف ضروب الاستفادة على غرار ما ذكرها الشيرازي؛ إذ لكلّ من هذه المائدة نصيب بقدره، يستوي الأمر بين الإنسان العادّي والعارف والفقيه والفيلسوف والأولياء وغيرهم.

في موضع آخر يسوق الإمام المقاربة ذاتها التي تُمثّل للقرآن بالمائدة، فيقول: «القرآن مأدبة ممتدّة من الأزل إلى الأبد، استفاد منها ويستفيد جميع طبقات البشر وفئاتهم. غاية ما هناك أن كل فئة ترتكز إلى مسلكها الخاصّ الذي تتوفّر عليه، فالفلاسفة يركّزون على المسائل الفلسفية للإسلام، والعرفاء على المسائل العرفانية للإسلام، والفقهاء على مسائل الفقهية للإسلام، والسياسيون على المسائل السياسية والاجتماعية للإسلام، لكن يبقى الإسلام والقرآن هما كلّ شيء، فالقرآن رحمة للبشر جميعاً»[3].

آخر ما نقف عنده من النصوص كلام للإمام يرجع إلى أواخر عام 1987 يكرّر فيه المعنى ذاته، وهو يقول: «القرآن مائدة مُدَّت لجيمع الفئات والطبقات، بمعنى أنّه ينطوي على خطاب يتضمّن على سواء لغة

(1) تفسير سورة الحمد، ص173.
(2) صحيفة النور، ج14، ص251.
(3) المصدر نفسه، ج19، ص82.

عامّة الناس، ولغة الفلاسفة، ولغة العرفاء الاصطلاحية ولغة أهل المعرفة أيضاً»[1].

من النصوص النقلية الأخرى الّتي كثيراً ما يتم الاستناد إليها في تفسير تعدد مراتب الفهم، هو الحديث الشريف الذي يروى عن الإمام الصادق (ع): «كتاب الله عزّ وجل على أربعة أشياء: على العبارة والإشارة واللطائف والحقائق. فالعبارة للعوام والإشارة للخواص واللطائف للأولياء والحقائق للأنبياء»[2]. يقول الإمام الخمينيّ في نص يعود إلى منتصف الثمانينات: «للقرآن الكريم إشارات لطيفة جداً، لكن لأنّه جاء إلى العموم فقد قيل بصيغة يُدركها الخواصّ كما يُدركها العموم أيضاً. القرآن الكريم مركز جميع ضروب العرفان، ومبدأ كل المعارف»[3]. مادام القرآن مبدأ جميع المعارف ومركزها وخطاب مفتوح للجميع، فمن الطبيعي أن يضُمّ العبارة والإشارة واللطيفة والحقيقة.

يستدلّ أحد تلامذة الإمام بهذا النص الروائي على اختلاف معارف القرآن وتنوّع مراتبها بحيث يكون لكل فئة مرتبة، ثم يلخص للقول: «يستفيد كل إنسان من القرآن على قدر استعداده إلى أن ينتهي الخط إلى (المقام المكنون) الذي لا طريق إليه إلا للنبي الأكرم (ص) وأهل بيته (ع)»[4].

هكذا تنتهي الحصيلة إلى إثبات تعدّد مراتب الفهم وما يترتّب على ذلك من نتائج، سواءٌ كان الدليل عليه هو التصوّر الوجودي، أو المرتكز العقلي المتمثّل بطبيعة المعرفة الإنسانية والإدراك البشري أو النقل.

---

(1) المصدر نفسه، ج20، ص156.
(2) بحار الأنوار، ج75، ص278. أيضاً: تفسير الصافي، ج1، ص31.
(3) صحيفة النور، ج19، ص251.
(4) جوادي آملي، تسنيم، ج1، مقدمات التفسير، ص37 بالفارسية.

الفصل السادس

موانع فهم القرآن

لنا أن نتصوّر عِظَم المنافع الّتي تترتّب على الدرس القرآنيّ، لو أنَّ هذا البحث أخذ طريقه إلى علوم القرآن ومنهجيات التفسير وسُبل التعاطي مع كتاب الله. فما من إنسان إلا وهو يعاني من موانع الفهم ويرغب بإزالتها والتخلّص منها كي ينعم بعطاءات القرآن. بيد أنَّ ذلك لم يحصل على نحو منهجي وإن كانت الكتب المعنيّة لم تخلُ من إشارات إليه.

خلفية الفكرة

لا نعرف على وجه التحديد متى ظهر هذا العنوان كبحث منظّم في الدراسات القرآنية، غير أن الاستقراء الناقص يدلنا على أنَّ أبا حامد الغزالي (ت: 505هـ) ربما كان أوّل من نظّر له وتناوله على نحو منهجي منظّم. ففي الباب الثالث من كتاب «آداب تلاوة القرآن» تحدّث عن عشرة أعمال درجها تحت عنوان الآداب الباطنية للتلاوة. هذه الأعمال باختصار، هي: فهم أصل الكلام، ثُمَّ التعظيم، ثم حضور القلب، ثم التدبّر، ثم التفهّم، ثم التخلّي عن موانع الفهم، ثُمَّ التخصيص، ثم التأثّر، ثم الترقّي ثم التبرّي[1].

---

(1) إحياء علوم الدين، ج1، ص280.

نلحظ أن مصطلح «موانع الفهم» برز في سياق التعامل العميق مع القرآن الذي يتجاوز ظاهر الألفاظ ويغوص في أغوار معانيها، فلابدَّ لمن يطمح أن يتعاطى القرآن على هذا المستوى أن يتخلّى عن موانع الفهم أو الحُجب الّتي تحول بينه وبين القرآن، وهي ترتدّ عند الغزالي إلى أربعة؛ يرتبط بعضها بالفاعل الإنسانيّ نفسه وبعضها الآخر بطريق الكشف عن معاني القرآن أو بالمنهج، كما أنَّ منها ما هو أخلاقيّ وما هو نظريّ.

مع أنَّ الموضوع يرتبط بمشكلة نظرية واجتماعية حقيقية على صعيد التعامل مع القرآن، إذ ما من إنسان يزعم أنّه خالٍ من موانع الفهم سواء على مستوى التعامل النظري التفسيري أم على مستوى التعامل الاجتماعيّ العاديّ، إلا أنَّ ما يبعث على الأسف هو خلوّ مصنّفات علوم القرآن قديماً والكتب المعنية بمنهجيات التفسير حديثاً من هذا المبحث، ما خلا إيماءات متناثرة كما سلفت الإشارة إليه. والغريب أنَّ هذا يحصل في الوقت الذي نجد فيه هذه الكُتب، خاصّة كُتب الأقدَمين في علوم القرآن لا تخلوّ من الحشو ومن المباحث الهامشية التي لا تمتّ بصلة مسيسة إلى ما يحتاج إليه الإنسان من علوم القرآن وقواعد التفسير؛ من قبيل الاستغراق ببعض النواحي اللغوية أو الإثقال بمعلومات لا طائل من ورائها.

على سبيل المثال: نجد أنَّ أفكار الغزالي وما كتبه عن معنى التفسير والتمييز بينه وبين التفسير بالرأي المنهي عنه، كذلك ملاحظاته عن الظاهر والباطن والعلاقة بينهما، وانطواء القرآن على معان عميقة مدفونة تحت النصّ تفضي إلى فُهوم متعدّدة، قد ظهرت بصماته على مَن كَتَبَ بعده في التفسير وفي علوم القرآن على سواء[1]، لكن الغريب أنّهم لم يأخذوا عنه تنظيره لمقولة موانع الفهم، ما خلا إشارة عابرة. ففي

---

(1) يلحظ أن الزركشي نقل موقف الغزالي من تعدد مراتب الفهم وانطواء القرآن على الظاهر والباطن وطبيعة العلاقة. بينهما، بنصه وطوله عند حديثه عن التفسير. ينظر: البرهان في علوم القرآن، طبعة دار الفكر، بيروت 1411هـ، 2001م، ج2، ص170 ـ 172، =

كتابين هما الأهمّ والأكثر شيُوعاً في مصنّفات علوم القرآن ومنهجيات التفسير منذ القرن الهجري الثامن، هما «البرهان في علوم القرآن» للزركشي (ت: 794هـ)، و«الإتقان في علوم القرآن» للسيوطي (ت: 911هـ) لا نعثر إلا على إيماءة سريعة نقلها السيوطي عن الزركشي لخص فيها الأخير أبرز ما ذكره الغزالي من موانع الفهم وحُجبه، في عبارة مكثّفة نقرأ فيها: «قال في البرهان: اعلم أنّه لا يحصل للناظر فهم معاني الوحي، ولا يظهر له أسراره وفي قلبه بدعة أو هوىً أو حُبّ الدنيا، أو هو مُصرّ على ذنب، أو غير متحقّق بالإيمان، أو ضعيف التحقيق، أو يعتمد على قول مفسِّر ليس عنده علم، أو راجع إلى معقوله، وهذه كلها حُجب وموانع بعضها آكد من بعض»[1].

في المقابل نلمس العناية الفائقة الّتي أولاها رموز المدرسة السلوكيّة إلى هذا الجانب. فعندما أراد صدر الدين الشيرازي لكتابه «مفاتيح الغيب» أن يتحوّل إلى مقدّمة منهجيّة لتفسيره القرآنيّ، فقد مكث غير قليل مع مقولة موانع الفهم وضرورة التخلّي عنها لمن يريد النظر في علم القرآن والتدبّر بآياته. على أنَّ من المهمّ أن نعرف أن الشيرازي تابعَ الغزالي في هذه المسألة على مستوى المنهج والمضمُون والعبارة، إذ أن أغلب عبارات صدر الدين في هذا المضمار هي عبارات الغزالي بحذافيرها، ربّما زاد عليها أو أنقص منها عبارة، أو أتى لها بتأييد نقلي أو شاهد حسيّ وهكذا.

= ويقارن مع: إحياء علوم الدين، ج1، ص289، 291، 293.

عن الموضوع ذاته ساق السيوطي نص عباراته عن تعدد مراتب الفهم ورحابة معاني القرآن بعد أن قدم لها بقوله: «وقال بعض العلماء» بعكس الزركشي الذي لم يشر إليه. ينظر: الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (طبعة مصورة في قم)، ج4، ص226.

(1) الإتقان في علوم القرآن، ج4، ص216 ورغم رجوعي للبرهان مباشرة وبحثي فيه، فلم أعثر على أثر لهذا النص.

أما من زاوية منهجيّة العرض فيُلحظ أنّ الشيرازي تناول المسألة عند حديثه عن آداب الناظرين في علم القرآن والمتدبرين في آيات الله، حيث ذكر عشرة عناصر هي نفسها التي ذكرها الغزالي وبالتسلسل والمصطلحات ذاتها. ففي سياق حديثه عن هذه الآداب نصّ بأنَّ الأدب السادس، هو التخلّي عن موانع الفهم تماماً كما فعل الغزالي من قبل[1].

أجل نلمس تغييراً ملحوظاً لكنّه طفيفاً أدخله الشيرازي على المعالجة من حيث المنهج عندما قسّم الحُجب إلى داخليّة وخارجيّة، ثُمَّ عاد ليذكر تحت كل واحد من هذَين القسمَين حُجباً عدميّة وأخرى وجوديّة. تعود أهميّة هذا التعديل المنهجيّ الطفيف إلى أنه سمحَ للشيرازي أن يتحدّث في وقت واحد عن منطلقَين لهذه الحُجب

---

(1) ينظر: مفاتيح الغيب، الفاتحة الثانية من المفتاح الثالث، ص58 فما بعد، ويقارن مع: إحياء علوم الدين، ج1، ص280 فما بعد. على أنّ المهمّ هنا أن الشيرازي أشار صراحة إلى أنه أخذ هذه التحقيقات القرآنية التي أودعها المفتاح الثاني من كتابه «مفاتيح الغيب» (قرابة مائة صفحة) من الغزالي، وهو وإن ذكر أنه أخذ هذه التحقيقات مصفّاة وانتخب منها أفضلها، حين نص على أنها «إشارة وجيزة من بسيط تمثيلات حجة الإسلام [الغزالي المشهور بهذا اللقب] وخلاصة مُجملة من وسيط منخولات ذا الحبر الهمّام، محصّلة لنجاة النفوس وشفاء الأرواح، ملخّصة لطريق الهداية والفلاح»، إلا أنَّه عاد ليمتدحه بكلام يندر أن يصدر عن الشيرازي في مدح أحد الله إذ استثنينا الشيخ الأكبر ابن عربي، فقد كتب عن الغزالي يقول في امتداد النص السابق: «إذ هو أيّده الله بحر زاخر يقتنص من أصدافه جواهر القرآن، ونار مُوقدة يقتبس من مشكاته أنوار البيان، ذهنه الوقّاد كبريت أحمر يتّخذ منه كيمياء السعادة الكبرى، وفكره غوّاص يستنبط من بحار المباني لآلي المعاني، فهمه صرّاف محك دنانير العلوم على معيار العلوم، عقله ميزان يزن مثاقيل البرهان القويم على منهج الصراط المستقيم، وله الحِكَم المسيحية في إحياء أموات علوم الدين والمعجزة الموسوية من إخراج اليد البيضاء لإيضاح معالِم اليقين، فطوبى لنفس هذه آثارها وخواصّها، وسقياً لروح إلى الله مصيرها ومناصّها». مفاتيح الغيب، ص97 ـ 98.
على أنَّ في النصّ كنايات تُومئ إلى مصنّفات الغزالي ومؤلفاته، التي أشار النص إلى بعضها.

والموانع، أحدهما وجوديّ يرتبط بالإنسان نفسه من حيث قلبه وروحه وقواه المعنوية، والآخر إدراكيّ يرتبط بالإنسان أيضاً لكن من حيث عقله ونظره وقواه العقليّة. نُضيف إلى ذلك أن الشيرازي طوّر نظرية موانع الفهم وحُجبه من حيث المحتوى قياساً لما هي عليه عند الغزالي، عندما أمعن في تناول أبعادها في مواضع مختلفة من تفسيره كما سنرى ذلك.

عندما نصل إلى الإمام الخمينيّ نراه أولى موضوع الحُجب والموانع اهتماماً كبيراً، أسوة ببقية رموز المدرسة السلوكيّة التي ينتمي إليها تبعاً لمنهجيّة صدر الدين الشيرازي. وإذا كان ثَمَّ شكّ يُساورنا فيما إذا كان الإمام قد أطّلع على ما كتبه الغزالي على هذا الصعيد أم لا، فنحن نجزم أنه أطّلع على ما كتبه عنه صدر الدين الشيرازي وتابعه فيه وحذا حَذوَه، كما يدلّ على ذلك تطابق الفكرة ووحدة المنهج في العرض وتشابه العبارة وأحياناً تماثلها[1].

الحقيقة لا تقتصر متابعة الإمام لصدر الدين الشيرازي واقتباسه منه ومن ابن عربي على هذا المورد وحده، بل تمتدّ لتشمل جُلّ بل كلّ الجوانب المعرفية التي تناولها الإمام خاصة في مؤلفاته التي صنّفها مطلع حياته العلمية[2]، وقبل تصديه للمرجعية الفقهية وانخراطه في النهضة ونشاطاتها. وهذه المتابعة لا تُحمل على أساس ما لابن عربي أو صدر الدين الشيرازي من تفوّق علميّ ونبوغ معرفي مع أن هذا النبوغ والتفوّق

---

(1) ينظر: آداب الصلاة، ص195 فما بعد ويقارن مع صدر الدين الشيرازي في المعطيات المذكورة سابقاً. يلحظ أيضاً أن الإمام ساق الحديث عن الموانع في نطاق الحديث عن آداب التلاوة، حيث كتب في الصفحة ذاتها: «واحد آخر من الآداب التي ينبغي الالتزام بها كي تحصل الاستفادة، هي رفع موانع الاستفادة [الفهم] ونحن نعبّر عنها بالحجب بين المستفيد والقرآن» تماماً كما لحظنا ذلك عند الغزالي والشيرازي.

(2) مثل كتاب: شرح دعاء السحر، الأربعون حديثاً، آداب الصلاة، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، سر الصلاة، شرح حديث جنود العقل والجهل وكتاب التعليقة على الفوائد الرضوية.

مما لا يُنكر لهما، وإنما تُقرأ في إطار وحدة المدرسة وتُفسّر على أساس الانتماء إلى الإطار المعرفيّ نفسه.

منهج العرض

على ضوء الخلفية التأريخية التي سعت إلى متابعة الفكرة في أبرز محطّاتها، نعرض لأبرز موانع الفهم وحُجبه في إطار مدرسيّ تتكامل فيه الرؤية بين هذا الرمز وذاك من رموز المدرسة السلوكيّة، مع الكشف عن حصّة كل رمز ومساهمته.

الحقيقة ستكون نقطة الانطلاق في هذا الفصل، هي الأفكار التي طرحها الإمام وعدّها موانع تَحجُب الإنسان عن فهم القرآن وتملّي معانيه، ثُمَّ نعمد في الأثناء إلى تشييد كل محور من محاور البحث من خلال الخلفيات المتوافرة بين أيدينا على هذا الصعيد خاصّة في تراث صدر الدين الشيرازي والغزالي. والهدف في ذلك ليس علمياً محضاً يتلخّص بعوامل متابعة مناشئ الفكرة وتطوّرها قبل أن تكتسب صيغتها الحاضرة في النص الخمينيّ، وإنّما هو أيضاً تربوي يتمثّل بما تحمله أطروحة موانع الفهم من منافع عظيمة على وعي المسلمين للقرآن وتفاعلهم مع كتاب الله، فالشطر الأعظم محروم من هداية القرآن سواء على مستوى التعامل النظري التفسيري مع كتاب الله والتعاطي الفكري معه، أم على مستوى التعامل الاجتماعيّ العامّ للإنسان المسلم في حياته اليومية.

ومعرفة موانع الفهم والحُجب الصادّة يوفّر للجميع مفتاحاً مؤثّراً لتعامل أفضل مع القرآن، إذ يسعى كل إنسان للتخلّي عن هذه الموانع وإزالة هذه الحُجب بعد معرفتها، ووعي تأثيرها السلبي المدمّر على علاقة الإنسان المسلم مع كتاب الله.

إذاً، ستكون أفكار الإمام هي المحور في صوغ البحث وعرضه، معزّزة بالميسور من تراث المدرسة السلوكيّة على هذا الصعيد، مع تركيز

شديد على البُعد التربويّ والمُعطى العمليّ والاجتماعيّ للبحث من دون ما إغفال لعناصره العلميّة والنظريّة، الّتي تكشف في بعض جوانبها عن ارتباط هذا الفصل بالذي سبقه وتكاملهما في أداء الفكرة. على أن من المهمّ أن نلحظ أن الإمام الخمينيّ ومن قبله الشيرازي والغزاليّ، يركّزون على الجوانب الأخلاقية والمعنويّة الّتي تنصبّ على تزكية النفوس وتطهير الباطن وإعداد القلوب إعداداً سليماً، ممّا ينسجم أشدّ الانسجام مع التصوّر الوجوديّ الذي عرضنا له سابقاً، وما يتضمّنه من تَوازي بين الإنسان والقرآن وتناظُر في مراتب الاثنين ودرجاتهما. فمثل هذا التصوّر الذي لا يكتفي بالجانب الإدراكيّ العقليّ بل يقول بمرتبة في الفهم والمعرفة تفوق هذا الجانب وتأتي طوراً ما وراءه، أعلى منه وأسمى، هي المعرفة القلبية؛ لابدَّ وأن يفرض على أتباعه إيلاء أهميّة قصوى للحُجب الّتي تمنع من انفتاح القلب على القرآن، ثُمَّ تأتي عنايتهم بعد ذلك بالجوانب الأخرى التي ترتبط بالمعرفة النظريّة أو الطريق المؤدّي اليها.

موانع الفهم والحُجب الصادّة

يبدأ الإمام فصله عن الحُجب والموانع بعبارات تبعث على توتّر النفس وإثارتها، وشدّ العقل وانتباهه ارتقاباً لأمر خطير: «نتلو القرآن الشريف أربعين عاماً، وليس ثَمَّ ثمرة أو نفع يحصل من ذلك مطلقاً سوى أجر القراءة وثوابها»[1]. بداية تُذكّرنا في حدّة إثارتها ببداية الغزالي للموضوع، وهو يكتب: «أكثر الناس مُنِعوا عن فهم معاني القرآن لأسباب وحُجب»[2] إذ المحُصّل بين الاثنين واحد، هو احتجاب الأكثرية عن النفوذ إلى دائرة القرآن.

ما هي أسباب ذلك؟ وما هو السبيل إلى تخطّيها؟ بالقدر الذي

(1) آداب الصلاة، ص192.

(2) إحياء علوم الدين، ج1، ص284.

يتّصل بالبحث يعود السبب إلى ترسّخ موانع الفهم وتراكُم الحُجب بين الإنسان والقرآن، ومن ثَمَّ يكمن الحلّ بمعالجة هذه الحُجب وإزالتها والتخلّي عن الموانع. والخُطوة الأولى في ذلك كله تكمُن بوعي المسألة ومعرفة الموانع والحُجب. يكتب الإمام منبّهاً: «واحد آخر من الآداب المهمّة التي ينبغي الالتزام به لكي تتحقّق الاستفادة، هو رفع موانع الاستفادة الذي نُعبّر عنه نحنُ بالحُجب بين المُستفيد والقرآن». ثُمَّ يردف موضّحاً: «وهذه الحُجب كثيرة نشير إلى بعضها»[1]، ثُمَّ يبدأ باستعراضها على طريقته الخاصّة.

أبرز ما أشار إليه الإمام من هذه الموانع والحُجب، هو:

1 ـ حجاب غياب قصدية التعلّم

في هذه النقطة ينطلق الإمام من مسألة مبدئيّة أو إطار منهجيّ لم أعثر له على مثيل في موضوع بحثنا عند الغزالي أو الشيرازي. فما دام الحديث يدور عن فهم القرآن والحُجب المانعة عن ذلك، فالإمام يطالب بدءاً بتأسيس العلاقة بين المُستفيد والقرآن على نحو خاص مُنتِج، حتّى لا يتورّط بالحُجب التي تُعطّله عن الفهم.

علاقة الإنسان مع القرآن ينبغي أن تتأسّس على آصرة التعلّم بحيث يكون الإنسان قاصداً أن يَفهم من القرآن ويتعلّم منه، كما المفروض أن لا يتخلّى الإنسان عن هذه الآصرة في أيّ مرحلة من مراحل تعاطيه مع كتاب الله، ذلك أن الإنسان يعيش حالة التعلّم من القرآن أبداً مهما كانت المرحلة التي بلغها.

قصد التعلّم عند الإمام يأتي تالياً لمعرفة الإنسان لمقاصد القرآن وسابقاً أو ممهّداً لموضوع الحُجب والموانع، إذ يكتب مُنبّهاً إليه بعد أن

(1) آداب الصلاة، ص195.

يستعرض أبرز المقاصد: «الآن وبعد أن عرفت مقاصد هذه الصحيفة الإلهية ومطالبها، ثَمَّ مسألة مهمّة ينبغي أن تأخذها بنظر الاعتبار يفضي الالتفات إليها إلى أن ينفتح أمامك طريق الاستفادة من الكتاب الشريف، وتنفرج على قلبك أبواب حِكَمه ومعارفه؛ وتلك المسألة هي أن تنظُر إلى الكتاب الإلهي الشريف بقصد التعلّم، وأن تعدّه كتاب تعلّيم وإفادة، وترى نفسك موظّفاً بالتعلّم والإفادة منه»[1].

على هذا القصد ينبغي أن تتأسّس علاقة الإنسان المُستفيد مع كتاب الله لكي تنفتح عليه أبواب معارفه وعطاياه، ومن دون ذلك ستؤصد أمامه الأبواب ومن ثَمَّ يكون ذلك أوّل عهده بالحُجب والموانع. على خلفية غياب القصد التعليميّ يفسّر الإمام ضآلة ما ينتُج عن علاقتنا مع القرآن: «والسبب في أنَّ استفادتنا من هذا الكتاب العظيم ضئيلة جداً يعود إلى غياب هذا القصد، فنحن لا نتعامل معه بقصد التعليم والتعلّم، بل غالباً ما تقتصر علاقتنا مع القرآن على القراءة فحسب، نقرأ القرآن لغرض نيل الثواب والأجر، لهذا لا نهتمّ إلا بجهاته التجويديّة، فقصدنا أن نتلو القرآن صحيحاً لينالنا الثواب، نحن نقنع بهذا القدر وتجمد علاقتنا مع القرآن عند هذه التُخوم من دون أن نتخطّاها»[2].

طبيعيٌّ لا يعني الإمام إهمال تلاوة القرآن الكريم في النسق الذي تمليه قواعد التجويد، فهذه مسألة خارجة عن موضوع البحث. البحث يدور حيال فهم القرآن وموانع ذلك، ومن يروم الفهم عليه أن يؤسّس علاقته مع كتاب الله على قصديّة التعلّم، وقصديّة التعلّم لا علاقة لها بالتلاوة وآدابها كغاية، فحيث يكون التعلّم هو المقصود، فالإنسان يقرأ القرآن ليتجاوز القراءة إلى الفهم، لا أن يمكث عند تخوم التلاوة وينشغل

(1) آداب الصلاة، ص191 ـ 192.

(2) آداب الصلاة، ص 192.

بآداب التجويد. فنحن إذن بإزاء موضوعَين لكل واحد منهما قصده الذي يؤسّس له، ولوازمه التي تترتّب عليه.

لكن هل يعني تأسيس العلاقة مع القرآن على قاعدة قصديّة التعلّم، الانخراط بالعلوم الجزئيّة والاستغراق بالمقدمات والعكوف عليها؟ ليس هذا هو المقصود؛ لأن مثل هذا الأنخراط التفصيليّ وإن كان يُريح الذات ويُوحي لها بأوهام الامتلاء والاكتفاء ويُوقعها بشراك الغرور والاستغناء، إلا أنّه لا يعدو هو الآخر أن يكون حجاباً مانعاً عن الولوج إلى لُباب المعاني والاقتراب من مقاصده.

2 ـ الغرور والإحساس الكاذب بامتلاء الذات

يعيش الإنسان غالب الأحيان إحساساً مضخّماً بذاته، يفضي به أخلاقياً إلى التعالي والغرور ومعرفياً إلى العزوف عن الفهم والتعلّم واكتفائه بما عنده. هذا الإحساس الوهميّ يطغى على المشتغلين بمختلف حقول العلم بما في ذلك العلوم الدينية، وهو من البلاءات التي تُصيب العاملين بالفكر والمعرفة والعلم، خاصّة إذا ما أحرز الإنسان تقدّماً في أحد الاختصاصات، إذ سيطغى عليه إحساسه بالتفوّق فيكسبه حالة من القناعة بما عنده والرضا عن الذات، ويعيش الاستغناء عن معرفة بقية حقول العلم وربما ازدراؤها والاستخفاف بأصحابها.

وحيث يمثّل هذا الشعور الوهميّ بالاكتفاء حالة عامّة تشمل المهتمّين بمختلف حقول العلم والمعرفة، فلا معنى أن نستثني منه المشتغلين في حقول الدراسات القرآنية وعامّة أطر المعرفة الدينية، بل ربما فاق الابتلاء به في هذا الوسط ما تعانيه بقية الأوساط العلميّة والمعرفيّة، للملابسات الخاصّة التي يعيشها الجوّ الدينيّ.

قد تنشأ الذاتية المتضخّمة من خلل أخلاقيّ وقد تقترن بالممارسة العلميّة ذاتها وتكون نتيجة مصاحِبة لها، لكنّها على كلا التقديرَين تنتهي

إلى إلحاق الضرر ببُنية المعرفة القرآنية بعد أن تتحوّل إلى مانع أو حجاب. يكتب الإمام: «من الحُجب الكبيرة حجاب الذاتية والغرور وتضخّم الذات، حيث يرى الإنسان المتعلّم نفسه بواسطة هذا الحجاب مستغنياً لا يحتاج إلى الاستفادة»[1]. وهذه الخصلة هي «من أهم كُبريات مكائد الشيطان الذي يُوحي للإنسان بالكمالات الموهومة على الدوام ويدعه راضياً بما عنده قانعاً به، مستخفّاً بما وراءه عازفاً عن كل ما سواه»[2].

ينتقل الإمام بعد ذلك ليتابع تجليات هذه الحالة ومصاديقها، وكيف تبرز على صعيد مختلف علوم القرآن وما يتّصل بدائرته الفسيحة من معارف، دون أن تستثني أحداً: «مثلاً:

[1] يُقنع [الشيطان] أهل التجويد بذلك العلم الجزئيّ [علم التجويد] ويزيّنه لهم ويُسقِط بقية العلوم من أعينهم، ويوهمهم بتطبيق عنوان حملة القرآن على أنفسهم [حتّى يظنّوا أنّهم بحظّهم من علم التجويد هم حملة القرآن فحسب] ومن ثَم يحرمهم من فهم الكتاب الإلهي المنوّر والإفادة منه.

[2] كما يُرضي أصحاب الاهتمام الأدبيّ بتلك القُشور والشكليات الخالية من اللّب، ويُوحي لهم أن القرآن بتمام شؤونه يتمثّل بما عندهم فحسب.

[3] ويُشغِل أهلَ التفاسير المألوفة بوجوه القراءات والآراء المختلفة لأرباب اللغة، ووقت النُزول وشأن النُزول، والمدنيّ والمكّي، وعدد الآيات والحروف وأمثال هذه الأمور.

[4] كما يعمد أيضاً إلى إقناع أهل العلوم وارضائهم بمعرفة فنون الدلالات ووجوه الاحتجاجات وأمثال ذلك»[3].

---

(1) آداب الصلاة، ص195.

(2) آداب الصلاة.

(3) آداب الصلاة، ص195.

لو عُدنا خطوة إلى الوراء لوجدنا هذا النص يلتقي مع ما ذكره الغزالي في الحجاب الأوّل من حجب الفهم الأربعة، ولخصه بقوله: «أوّلها: أن يكون الهمّ منصرفاً إلى تحقيق الحروف بإخراجها من مخارجها، وهذا يتولّى حفظه شيطان وُكّل بالقرّاء ليصرفهم عن فهم معاني كلام الله عزّ وجلّ، فلا يزال يحملهم على ترديد الحرف يخيّل إليهم أنّه لم يخرج من مخرجه»[1]. بيد أن الإمام وسّع في مداه وساقه إلى مجالات أرحب، حيث لم يقف بهذا الحجاب على علم التجويد وأهله فحسب، بل امتدّ به حتّى غطّى مجالات الدراسات الأدبية واللغوية، وعلوم القرآن والحِجاجات الكلامية، وأي نزعة استغراقية تجرّ الإنسان إليها وتبعده عن مقاصد القرآن حتّى لو انطلقت باسم الفلسفة والعرفان[2].

مع صدر الدين الشيرازي تكتسب تعرية هذا الحجاب ونقده صياغة أخرى تتمثّل بمهاجمة الشيرازي للنَزعة الظاهرية، التي يكتفي فيها الإنسان بالمقدّمات والعلوم الجزئية وأوائل المفهومات ويغترّ بهذا الحشد عن النفوذ إلى حريم المعاني، فالمطلوب من هذه جميعاً أن تكون خوادِم لما بعدها، والمقصود من الظاهر أن يكون طريقاً إلى الباطن وحقائق القرآن. يكتب: «معظم الآفات الحاجِبة للإنسان عن درك حقايق القرآن الاغترار بظواهر الأخبار، والاحتجاب بأوائل الأنظار، من دقائق العلوم الجزئية ومعارف الأحكام الفرعية، وإلا فما من شيء إلا وفي القرآن ما يكشف عن حقيقة ذاته»[3]. لكن استغراق الإنسان بالقشور والمقدمات والعلوم الجزئية وأُلفته بالمشهور يحرمه من بلوغ اللّب، وفاقاً لقاعدة: «وبالقشر لا يُنال إلا القشر»[4]. في الواقع يتقارب هذا النص الذي يُهاجم

---

(1) إحياء علوم الدين، ج1، ص284.

(2) لم يوفر الإمام في نقده المجالين الفلسفي والعرفاني حين يكتفي الفيلسوف والعارف بالاصطلاح وينشغل به عن القرآن، كما سيأتي الحديث عنه تفصيلاً.

(3) تفسير القرآن الكريم، ج6، ص10 ـ 11.

(4) تفسير القرآن الكريم، ج6، ص 21.

فيه الشيرازي العكوف على العلوم الجزئية والاستغراق بالمقدمات عن بلوغ المقصد، مع نصٍّ للإمام الخمينيّ يؤكّد المدلول ذاته مع إيضاحات أكثر: «وإذا ما قصدنا التعلّم فسنبذل عنايتنا بالنقاط البديعية والبيانيّة، ووجوه إعجازه. وإذا ما تخطّينا ذلك إلى ما هو أرفع منه فلن تتجاوز اهتماماتنا [القرآنية] الجوانب التاريخية، وأسباب نزول الآيات وأوقاتها، ومكّية السُور والآيات ومدنيّها، واختلاف القراءات، واختلافات المفسّرين من العامّة والخاصّة، وإلى ما غير ذلك من الأمور العرضية الخارجة عن المقصد، التي تستوجب بنفسها الاحتجاب عن القرآن والغفلة عن الذكر الإلهيّ»[1].

الحقيقة لا يتّجه النقد في نطاق هذه الرؤية إلى العلوم التمهيدية والمقدّمات في نفسها، وإنّما هو يبتغي التعامل معها في نطاقها الوظيفي كمقدمات أو خوادِم وآلات، بحيث لا يُصار للإطناب بها فتتحوّل إلى غاية تصدّ عن المقصد وحجاب يمنع عن الفهم وهو يُورث صاحبه الانتفاخ والغرور، ويدعه يعيش إحساس الاستغناء والرضا عن الذات.

3 ـ النزعات اللغوية المضخّمة

القرآن نصّ عربيّ، ومن ثَمَّ فللغة العربية وآدابها وظيفتها التي تنهض بها إزاء هذا النص. هذه حقيقة واضحة لا ريب فيها، يزيدها أهمية دعوة الإسلام نفسه إلى تعلّم هذه اللغة من زاوية أنها كلام الله: «تعلّموا العربية فإنها كلام الله الذي كلّم به خلقه»[2].

لكن تبقى هناك مسافة كبيرة بين التوفّر على مِوضع الحاجة من قواعد اللغة وآدابها في فهم معاني القرآن ودرك مراميه، وبين اختزال

---

(1) آداب الصلاة، ص192.

(2) الوسائل، ج6، كتاب الصلاة، أبواب قراءة القرآن، باب30، ح2، ص220 طبعة مؤسسة آل البيت.

القرآن إلى نصّ لغوي والتعامل معه على هذا الأساس. في نطاق الفهم الأوّل تكون اللغة وآدابها محض آلة كالمنطق بالنسبة للتفكير بشكل عامّ، وكأصول الفقه بالنسبة إلى الفقه وكالرجال بالنسبة للحديث وهكذا . أمّا في نطاق الفهم الثاني فتتحول اللغة وآدابها إلى هدف مطلوب بذاته، بحكم أن القرآن نفسه هو نص لغويّ. كما تكون العربية وعلومها وآدابها في نطاق الفهم الأول محطة عابرة يتجاوزها الإنسان بعد أن يستنفد طاقاتها، في حين ليست هي كذلك مع الفهم الثاني حيث تملأ اللغة جميع اهتمامات الإنسان وتشغل آدابها وعيه ومداركه، وتطغى على جميع أبعاد عنايته بالقرآن وتصبغها بلونها مادام يعي القرآن نصاً لغوياً فحسب.

الحقيقة أنّ هذه النظرة التي تتعاطى مع اللغة وآدابها على نحو مضخّم يستغرق جل الاهتمامات، موجودة عند القدماء كما عند المحدَثين، وربّما هي التي عناها الغزالي وحذّر منها قبل قرابة ألف عام من الآن، بقوله: «وقد انتهى الجهل بطائفة إلى أن ظنّوا أن القرآن هو الحروف والأصوات»[1].

لكن حتّى من دون هذا التمييز في بُنية القرآن وحقيقة الظاهرة القرآنية، فما أكثر من انجرّ من الماضين إلى علوم اللغة وآدابها وأطنب في التصنيف بها وتحرّي تفصيلاتها، حتّى إذا ما انتهينا إلى المحدَثين، نجد أن هذه النَزعة اكتسبت مع بعض الاتجاهات الحديثة والمعاصرة منحىً تنظيرياً يسجّل صراحة أن: «القرآن نص لغويّ»[2] فحسب، وإنه لا مفهوم لهذا النص خارج طبيعته اللغوية، ذلك: «إن البحث

(1) جوهر القرآن، الغزالي، طبعة دار إحياء العلوم، تحقيق د. محمد رشيد رضا القباني، بيروت، 1985، ص36.

(2) مفهوم النص، د. نصر حامد أبو زيد، ط4، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، 1998، ص9.

عن مفهوم «النص» ليس في حقيقته إلا بحثاً عن ماهية «القرآن» وطبيعته بوصفه نصاً لغوياً»[1]. يُساوق هذا النص بصراحة بين ماهيّة القرآن وطبيعته وبين بنيته اللغوية، ويجعل أحدهما مساوياً للآخر.

في نطاق رؤية كهذه تؤسّس لنفسها على هذه المبادئ من الطبيعيّ أن يكون البحث اللغوي بضروبه المختلفة، هو الطريق الوحيد المُفضي إلى إدراك القرآن ووعي الحقيقة القرآنية، ويتحوّل إلى ضرورة لا مناصّ منها، وليس إلى مجرّد مرحلة ومحطّة أو في الأقلّ خيار من بين عدة خيارات كلها مؤدية ومشروعة. نقرأ في نص دال يعبّر عن هذه الرؤية بجرأة وصراحة: «إن اختيار منهج التحليل اللغوي في فهم النص والوصول إلى مفهوم عنه ليس اختياراً عشوائياً نابعاً من التردّد بين مناهج عديدة متاحة، بل الأحرى القول أنه المنهج الوحيد الممكن من حيث تلاؤمه مع موضوع الدرس ومادته»[2]، ومن ثمَّ فإن «الدراسة الأدبية ومحورها مفهوم «النص» [بحقيقته اللغوية] هي الكفيلة بتحقيق «وعي علميّ»»[3] بالقرآن دون بقية المناهج والدراسات.

المدرسة الوجودية أو السلوكية ومن تأثّر بها هي أشدّ من واجه هذه

(1) المصدر نفسه، ص 10.

(2) مفهوم النص، ص25.

(3) المصدر نفسه، ص 10. تبقى هنا نقطة تمليها أمانة النقل وفهم الرأي في إطار متبنّيات صاحبه والمبادئ التي تؤطّر فهمه والأصول التي تصوغ مرجعيته، فصاحب هذه الرؤية لا ينكر وجود حقيقة ماورائية للقرآن الكريم كما لا يحرص على إثباتها والدفاع عنها، وإنّما يمر عليها مروراً محايداً مفترضاً ـ وفاقاً لمنهجه وإطاره في الفهم ـ إن: «الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص» في «العلم الإلهيّ أو في اللوح المحفوظ» لايتعارض والتعامل مع القرآن كنصّ لغويّ فحسب، كما لا يتعارض أيضاً «مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها»، إذ ما بين أيدينا فعلاً في عالَم الشهادة والمُلك هو هذا «النص اللغويّ» فقط دون تلك الحقيقة الغيبية الماورائية، ينظر: مفهوم النص، ص24، 25 ومواضع أخرى من الكتاب.

النَزعة وحذَّر منها في الماضي كما في الحاضر، كما سنلمس ذلك عمّا قليل في نصوص الإمام الخمينيّ من المعاصرين، وصدر الدين الشيرازي من الأقدَمين مع إشارات دالّة للغزالي الذي رام الانفتاح على هذه المدرسة خاصّة أواخر سني عمره، فكان له بعض نصيب من معارفها منحه قدرة فائقة على التنظير في المعرفة القرآنية وفي جوانب أُخر من المعارف الدينية.

يجمع رموز هذه المدرسة في موقفهم الرافض لنَزعة التوغّل التفصيليّ الزائد في اللغة وآدابها، بين منطلقَين:

الأول: هو منطلقهم الخاص الذي ينسجم مع مبادئهم في الفهم. فهذا الاتجاه لا يتعامل مع القرآن كنصّ لغويّ وحسب كما مرَّ معنا في الفصول السابقة خاصة الخامس، وإنّما له (حقيقة ماورائيّة)، وقد مرَّ بتنَزّلات كثيرة حتّى صار في صيغته الأخيرة المتمثّلة بحلّة الألفاظ وكسوة الحروف، وما صيغته النصية التي بين أيدينا إلا التنَزّل الأخير للحقيقة القرآنية.

المطلوب من الإنسان الذي يُناظر القرآن ويُوازيه وجودياً أن لا يمكث عند هذه الألفاظ ويعكف على القشرة الأخيرة، وإنّما يرتقي على خطّ وجودي صاعد إلى ما وراء الحروف والألفاظ، ثُمَّ يواصل رقيه ليعيش معاني القرآن وحقائقه على قدر سموّه الوجوديّ والتكامليّ. هذا النمط من الفهم يقتضي طبيعياً بحكم بُنيته وانسجامه المنطقي الخاص به، عدم تضخيم جانب اللغة وآدابها، ويكتفي منها بالنَزر القليل الذي يدع الإنسان يفهم ظاهر النص القرآنيّ الذي هو نص لغويّ عربي في نهاية المطاف، فهماً صحيحاً منسجماً مع قواعد اللغة، ثُمَّ يغادر هذه المنطقة إلى ما هو أرقى حيث تبرز لوازم وأدوات أخرى كما مرَّ تفصيلاً في الفصل الخامس أثناء الحديث عن نظرية مراتب الفهم.

الثاني: أجل، القرآن نصّ لغويّ، هذه حقيقة لا يُستراب بها، بيد أنَّ ذلك لا يسوّغ العكوف على اللغة، لأنَّ للنص اللغوي هذا آفاقاً مديدة تشمل الكون والإنسان والحياة، وله معارف تعمّ عالمَي الغيب والشهادة، يكفينا في ذلك ما وصف به نفسه: ﴿تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾[1] وقوله: ﴿وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾[2] كما قوله: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَـٰبِ مِن شَيْءٍ﴾[3]. ومن السنة: «إنّ العزيز الجبار أنزل عليكم كتابه وهو الصادق البار، فيه خبركم وخبر من قبلكم وخبر من بعدكم، وخبر السماء والأرض»[4]. وكذلك: «إن الله تبارك وتعالى أنزل في القرآن تبيان كل شيء، حتّى والله ما ترك شيئاً تحتاج إليه العباد»[5].

نص بهذه المثابة له كلمة فصل في مسائل العقيدة من مبدإ ومعاد ورحلة الإنسان ما بينهما ومصيره بعد ذلك، إلى عناية فائقة بالجانب الروحي والحياة المعنوية، إلى بيان الأحكام الفقهية، وطواف في حركة المجتمع والتأريخ ودراسة سُنن نُهوض الأمم وأُفولها، واهتمام متميّز بتربية الإنسان وتفجير مكنوناته واستعداداته الداخلية، إلى إشارات في الطبيعة والعلوم وغير ذلك؛ كيف يمكن أن تستوفيه اللغة وحدها أو أن تكون هي المنهج الأفضل لإدراك معارفه واكتناه معانيه؟ وكيف يصحّ أن تكون اللغة والدراسات الأدبية هي السبيل الوحيد للتعامل مع هذا الطيف الواسع من الموضوعات والمعارف والمعاني؟ إن للغة على أيّ حال طاقات محدودة لا تتعدّاها، ولها وظيفة خاصّة تنهض بها، لتترك المجال لما بعدها.

---

(1) النحل: 89.
(2) الأعراف: 145.
(3) الأنعام: 37.
(4) الأصول من الكافي، كتاب فضل القرآن، ح3، ص599.
(5) نور الثقلين، ج3، ح176، ص74.

أزيد من ذلك تُفيدنا الدراسات الحديثة عن النص، أنّ النص الديني وإن كان نصاً لغوياً إلاّ أنه يمثّل «حالة خاصّة من النص اللغوي»؛ بحيث يتجاوز «من حيث مبناه ومعناه وأثره وحدود اللغة إلى ما بعدها وما فوقها وما ورائها، لما يتضمّنه من معان سامية»[1]. وهكذا «يمكن القول أن النص جهاز عِبر لغوي، يتجاوز اللغة إلى العالَم الرحيب خارجها»[2].

على ضوء هذه الخلفية جاء تحذير الإمام من تضخيم النَزعة اللغوية وما يصاحبها من اهتمامات تفصيلية تتراكم وتعلو، حتّى تحجب معارف القرآن ومعانيه وتتحوّل إلى غاية مطلوبة بذاتها. لقد مرَّت علينا بعض نصوص الإمام التي حذَّر فيها من استهلاك الجهود وتضييع العمر بالاستغراق بجهات: «الفصاحة والبلاغة والنكات البيانية والبديعية»[3]، وقد كان المهمّ أنه أسّس لهذا النقد على ضوء رؤية تُفيد أولاً بأن للقرآن حقيقة خارج هذه الألفاظ هي التي ينبغي للإنسان أن يطلبها، وتتحرّك ثانياً على هدي نظرية المقاصد، فللقرآن مقاصد أساسية ينشدها صاحب الكتاب (جلّ جلاله) هي التي ينبغي تحرّيها، والاستغراق في اللغة وآدابها ليس فقط لا يشفي غليل النفس في بلوغ مقاصد القرآن، بل هو يبعد عنها ويصدّ العقول والنفوس عن تحصيلها خاصة بعد أن تتراكم وتتحوّل إلى سدّ منيع يحول بين الإنسان والقرآن؛ ذلك لأن: «صاحب هذا الكتاب ليس السكاكي والشيخ حتّى يكون مقصده جهات البلاغة والفصاحة، ولا سيبويه والخليل حتّى يكون منظوره جهات النحو والصرف، ولا المسعودي وابن خلّكان حتّى يكون مُبتغاه البحث في

---

(1) الثقافة العربية وعصر المعلومات، د. نبيل علي، سلسلة عالم المعرفة الكونية، العدد276، الكويت، ديسمبر2001، ص453.

(2) المصدر نفسه، ص 457.

(3) آداب الصلاة، ص192.

أطراف تأريخ العالَم، كما أن هذا الكتاب ليس مثل عصى موسى ويده البيضاء أو روح عيسى التي تُحيي الأموات لكي تكون الغاية منه الإعجاز والدلالة على صدق النبي الأكرم فحسب، وإنّما هذه الصحيفة الإلهية هي كتاب إحياء القلوب بالحياة الأبدية العلمية والمعارف الإلهية»[1]. ثُمَّ يعرج إلى تعداد بقية المقاصد كما مرَّ الكلام فيها تفصيلاً في فصل مقاصد القرآن.

ينقلنا هذا النص على الفور إلى ما كان سجله رمز آخر من رموز المدرسة التي ينتمي إليها الإمام، ويعبّر عن اعتزازه به على الدوام، أعني به صدر الدين الشيرازي الذي تناول هذا الحجاب وشدّد نكيره على نزعة التراكم اللغوي، وعرَّض بمن: «يكون مستغرقاً بعلم العربية ودقائق الألفاظ، مصروف العمر في تحقيقها»؛ لأنَّ: «المقصود الأصليّ من إنزال القرآن ليس إلا سياقة الخلق إلى جوار الله بتكميل ذواتهم وتنوير قلوبهم بنور معرفة الله وآياته، دون صرف الأوقات في نحو الكلام وتحسين الألفاظ وعلم البلاغة وفن البديع، فإن ذلك من التوابع التي بها يقع الاحتجاج على المنكرين»[2]، ومن ثَمَّ فهي مطلوبة بالعرض لا بالذات، وعلى قدر الحاجة إليها دون مبالغة وإطناب.

للمقصد في هذه المدرسة مكانة عظيمة، وهو أصل في طليعة الأصول التأسيسية التي ترجع إليها، والمفسّر في هذه المدرسة هو من «يفهمنا «المقصد» من النُزول»[3]؛ لأنَّ التفسير عندها هو «شرح المقاصد»[4]، ومقاصد القرآن لا نأخذها من اللغة، بل هذه الأخيرة تعزلنا عنها: «من تدبّر في إعراب ألفاظه [القرآن] ودقائق عربيته ونكاته

(1) آداب الصلاة، ص194.
(2) مفاتيح الغيب، ص62.
(3) آداب الصلاة، ص193.
(4) المصدر نفسه، ص 192.

البديعية، وهو بمعزل عن أسرار حكمته ومقاصده الأصلية من المعارف الإلهية. . . إلى غير ذلك من المعارف التي هي الغرض الأصليّ من إنزال الكتاب والوحي والإلهام والخطاب. . . فهو أحرى بهذا التمثيل»[1] الذي يكون مثله فيه كالحمار يحمل أسفاراً.

صحيح أنَّ النص مصدر المعرفة، بيد أنَّ الصحيح أيضاً أن الحِرفية اللغوية لا تفجّر حيويّة النص وتُسفر بالتالي عن مكنوناته وما ورائه من معاني وحقائق، بل هي تكبّل الإنسان وتغلّه عن إدراك المقاصد، شأنها في ذلك شأن بقية المقدّمات والعلوم إذا تجاوزت حدّها وتخطّت وظيفتها كخوادِم وآلات: «فمن أراد أن يقف على أنه لِمَ طُوّلت الباء في «بسم الله» ومُدّت السين؟ أو لِمَ حُذفت الألف في الخطّ هيهنا واثبتت في قوله «باسم ربك»؟ أو لِمَ أسقِطت الألف بعد اللام في «الله» أو هل تفخّم لام الجلالة أم لا فليرجع إلى أهل الخطّ والقراءة»[2]؛ ليكون ذلك مبلغه من الكتاب.

كذلك «من أراد أن يعرف بِمَ تعلقت الباء؟ وبأيّ محذوف ارتبطت؟ ولم قدّر المحذوف متأخّراً. . .؟ أو كيف بُنيت الباء على الكسرة ومن حق حروف المعاني التي جاءت على حرف واحد أن تُبنى على الفتحة التي هي أخت السكون نحو كاف التشبيه ولام الابتداء وواو العطف وفائه وغير ذلك، وإن كلمة الجلالة اسم هي أو صفة مشتقّة أم جامدة، فليرجع إلى مطالعة التفاسير المشهورة سيما «الكشاف» فإنه كامل في بابه فائق على أترابه»[3].

إذا أردنا أن نستعير من أبي حامد الغزالي تمييزه علوم القرآن إلى ما

---

(1) تفسير القرآن الكريم، ج7، ص185.

(2) تفسير القرآن الكريم، ج1، ص29.

(3) المصدر نفسه، ص 30.

يندرج تحت علوم القشر والصدف وما يندرج تحت علوم اللباب، فإنّ علوم العربية بجميع طبقاتها تدخل في «علوم الصدف والقشر»[1]، وإن ذوي الاهتمامات اللغوية «كلهم يدورون على الصدف والقشر وإن اختلفت طبقاتهم»[2]. المهمّ أن لا يطيل الإنسان مكوثه في منطقة الصدف والقشر، بل يتجاوز إلى اللّباب، فإذا مكث يكون قد خرج باللغة وآدابها عن مهمّتها كوساطة إلى غيرها ومرحلة ينبغي تجاوزها بعد استنفاد أغراضها وطاقاتها. وهذا هو معنى أن تتحوّل اللغة وآدابها إلى حجاب ومانع يصدّ عن الفهم، ويدفع بالإنسان إلى الخُسران وإن يكون مصداقاً لقوله (سبحانه): ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُواْ ٱلتَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًاۢ﴾[3]. فمن «لم يطّلع من القرآن إلا على تفسير الألفاظ، وتبيين اللغات، ودقائق العربية وفنون الأدبية وعلم الفصاحة والبيان وعلم بدائع اللسان، وهو عند نفسه إنه من علم التفسير في شيء، وإن القرآن إنّما أنزل لتحصيل هذه المعارف الجزئية، فهو أحرى بهذا التمثيل ممّن لا خبر له أصلاً لا من إعراب الألفاظ، ولا من حقائق المعاني مع اعترافه بعجزه وقصوره»[4].

ثم أردف مستشهداً بهذَين البيتَين لأبي سعيد الضرير[5]:

زوامل للأشعار لا علم عندهم ... بجيّدها إلا كعلم الأباعر[6]

لعمري ما يدري المُطي إذا غدا ... بأسفاره إذ راح ما في الغرائر[7]

---

(1) جواهر القرآن، طبعة دار إحياء العلوم، ص36.

(2) المصدر نفسه، ص 37.

(3) الجمعة: 5.

(4) تفسير القرآن الكريم، ج7، ص185.

(5) نسب أبو العبّاس المبرّد الشعر إلى مروان بن سليمان بن يحيى يهجو به قوماً من رواة الشعر. ينظر: الكامل، ج3، ص857.

(6) الزاملة: بعير تحمل المتاع.

(7) الغرائر: الجوالق العظام.

بودّي أن أختم الكلام عن هذه الفقرة بنص دالّ للإمام، يسجّل فيه: «هل ترانا إذاً ما أنفقنا عمرنا في التجويد والجهات اللغويّة والبيانية والبديعيّة، نكون قد حرّرنا هذا الكتاب الشريف من المهجُورية؟ وهل تُرانا إذا تعلّمنا ضروب القراءات وأمثال ذلك، نكون قد تخلّصنا من عار هجر القرآن؟ وهل إذا تعلّمنا وجوه إعجاز القرآن وفنونه ومحسّناته، نكون قد نجونا من شكوى رسول (ص) وسلم؟ هيهات، إذ لايعدّ أيّ واحد من هذه الأمور مورد عناية القرآن ومنَزّله العظيم جلّ شأنه»[1]. ثُمَّ ينعطف النص لبيان أن القرآن هو كتاب يتوفّر على الشؤون الإلهية، وهو حبل الله المتّصل بين الخالق والمخلوق، والمهمّ فيه أن تتأسّس علاقة الإنسان معه على أسس معنوية وغيبية تهدف إلى تحصيل العلوم الإلهية والمعارف الدينية، والتربّي في ظل علومه ودعواته وحِكَمه ومواعظه، لينتهي بعد ذلك كله إلى القول محذّراً: «وإلا فإنَّ الغور في صورة ظاهر القرآن [عبر اللغة وما سبق أن أشار إليه] هو إخلاد إلى الأرض أيضاً، وهو من وساوس الشيطان الّتي ينبغي الاستعانة بالله منها»[2].

4 ـ النعرة العلميّة الاصطلاحيّة

يأتي الحديث عن النعرة العلمية والاصطلاحية كحجاب في امتداد النقطة السابقة، ذلك أن نزعة التضخّم في المقدّمات والعلوم الجزئية لا تقتصر على اللغة وحدها بل تمتدّ لتشمل جميع العلوم وكلّ المعارف. كل عملية توغّل في العلوم التي تتّصل بالقرآن تزيد عن حدّها تُبعد صاحبها عن المقصد، تماماً كالإنسان الذي يحفر في الأرض، فهو يبتعد عن النور ويموج في غياهب الظلمات كلّما ازداد توغلاً في العمق وابتعد عن السطح.

---

(1) آداب الصلاة، ص198.

(2) المصدر نفسه، ص 199.

النقد في هذا الاتجاه الذي يرتفع صاحبه على رُكام من الاصطلاحات لايوفّر علماً من العلوم ولا اتجاهاً من الاتجاهات، بل يشمل كل ما من شأنه أن يتحوّل إلى موانع وحُجب وسُدود متراكمة تحول دون الاستبصار بالقرآن، ويُهاجم النَزعة الشكلانية بتمظهراتها كافة، مهما كان أداتها ومجالها الذي تتحرّك فيه.

يعبّر الإمام عن هذا النقد بقوله: «ويُقنع [الشيطان] أهل العلوم بمعرفة فنون الدلالات ووجوه الاحتجاجات وأمثال ذلك فقط». ثُم ينعطف مباشرة ليسجّل أن هذه النَزعة تعُمّ حتّى تستوعب الفلاسفة والعرفاء حين تُحاصر عقولهم بالاصطلاحات، بحيث لا يعودون يرَون القرآن ولا يفقهونه إلا من خلال هذا الكمّ المتراكم من المصطلحات التي تفرزها صناعتهم وعلومهم، هذا إذا توفّرت لهم الفرصة للإطلالة على القرآن، إذ إنّ هذه العلوم تستغرق أصحابها في الأغلب وتستهلك أوقاتهم وجهودهم وأعمارهم؛ إنّها تشغلهم بالنظر إلى الطريق والمكث فيه عن الوصول إلى المقصد والغاية. يضيف سماحته مستأنفاً: «حتّى أنه [الشيطان] يحبس الفيلسوف والحكيم والعارف بالمصطلح المألوف في حجاب الاصطلاحات والمفاهيم الغليظة وأمثال ذلك»[1].

هذا ما كان كتبه الإمام عن النعرة العلمية وحجاب الاصطلاحات والنَزعة الشكلانية في العلوم، عندما درس المسألة في كتاب «آداب الصلاة» عام 1361هـ. بيد أنّه عاد إلى الفكرة ذاتها بعد قُرابة الأربعين عاماً وبحث في أطرافها على نحو أوفى خلال دروسه التفسيرية الّتي دأب على إلقائها أسبوعياً أوائل عام 1400هـ بعد عودته المظفّرة إلى مدينة قمّ غداة انتصار الثورة. في الدرس الثاني من تلك الدروس ركّز على هذا الحجاب بكثافة، عندما راح يقول: «من الحُجب الكبيرة هذا العلم

(1) الفتوحات المكية، ص 195 ـ 196.

نفسه، فهو يشغل الإنسان ويُلهيه بهذه المفاهيم العقلية الكلية، ومن ثَمَّ يصدّه عن الطريق». يضيف: «كلّما ازداد العلم صار الحجاب أكثر غلاظة»[1]. على أنَّ المسألة تأخذ أبعاداً أكثر تعقيداً من خلال الإحساس الكاذب الذي يُساور الإنسان كلما توغّل في علم من العلوم أكثر، إذ يعيش من خلال تضلّعه بذلك العلم واختصاصه بصناعته وأحاطته بمصطلحاته حالة من الامتلاء الوهمي من جهة والاستخفاف ببقية العلوم والاختصاصات من جهة أخرى، بل لا يعدّها علوماً أساساً، فما عنده هو العلم (بألف ولام التعريف) وما عند الآخرين لا شيء: «يحسب الإنسان مع أيّ علم يحصل عليه ويكون قد أدركه ودرسه، إنَّ الكمالات بأجمعها منحصرة بذلك العلم. يُخيّل للفقيه أنّه لا شيء في العالَم غير الفقه، ويُخيّل للعارف أنه لا شيء غير العرفان، ويُخيّل للفيلسوف أنّه لا شيء غير الفلسفة، كما يُخيّل للمهندس أنه لا شيء في هذا العالم غير الهندسة»[2].

على أنَّ هناك وجوهاً أُخر لهذا الحجاب تبرز هذه المرّة بالتصوّر الأُحادي لمفهوم العلم الناشئ من ألفة الإنسان لمصدر واحد في المعرفة ووحشته أو عدم معرفته ببقية المصادر، ممّا يقوده إلى الإنكار كنتيجة للتصوّر الاختزالي: «أو إنه [الإنسان] يقصُر العلم على المشاهدة والتجربة وأمثال ذلك، فهذا هو العلم وما سواه لا يعدّه علماً؛ هذا حجاب كبير للجميع. الحُجب كثيرة بيد أنَّ أغلظها جميعاً هو حجاب العلم هذا»[3].

تصدر هذه الرؤية من تعليل يسير لوظيفة العلم بالنسبة لموضوعنا

---

(1) تفسير سورة الحمد، ص142.

(2) تفسير سورة الحمد، ص142.

(3) المصدر نفسه.

الذي نحن فيه متمثّلاً بفهم القرآن، مُفرط بوضوحه. فوظيفة العلم ببساطة هو أن يكون وسيلة ومقدّمة لبلوغ المقصد لا فرق بين العلوم العقلية والنقليّة: «فالعلوم الشرعية والعلوم العقليّة؛ هذه [العلوم] الّتي يَطلق عليها هؤلاء المساكين اسم الذهنيات، هذه الّتي يَطلق عليها هؤلاء المحجُوبون (الذهنيات) ـ وهي ذهنيات حقاً بمعنى أنّه لا عينيّة لها ـ ما هي إلا وسيلة لبلوغ المقصد»[1]. وفي نص آخر قصير ودال نقرأ لسماحته: «جميع العلوم وسيلة»[2]. والمشكلة تبرز عند ما تنقلب هذه العلوم إلى ضدّها، فبدلاً من أن تُوصل الإنسان إلى المقصد تصدّه عنه، وبدلاً من أن تكون وسيلة ومقدّمة تتحوّل إلى هدف وغاية.

أجل، هذه هي المشكلة، وبقدر ما يتعلّق الأمر بدائرة الدراسات الإسلامية فإن هذا المحذور لا يوفّر أي علم من العلوم المتداولة في هذا المجال: «فالعلوم الرسمية[3] جميعها على هذا النحو، إذ هي تحجُب الإنسان عمّا ينبغي أن يصير إليه، إنّها تورث الغرور»[4].

العلم يتحوّل إلى حجاب عندما يصدّ عن المعرفة ويمنع من الهداية، ومن ثَمَّ يسدّ الطريق بوجه الإنسان؛ «بمعنى أنَّ ما ينبغي العثور عليه من خلال ذلك الطريق [العلم] يتحوّل بنفسه إلى مانع؛ فالعلم الذي ينبغي له هداية الإنسان ينقلب إلى مانع عن الهداية»[5]. والعلّة لا تكمُن بالعلم بل بالإنسان الذي يفتقر إلى التهذيب والأخلاقية الّتي تحصّنه من السقوط في هوّة التعالي والغرور والإحساس بالامتلاء والاكتفاء: «ينبغي

---

(1) تفسير سورة الحمد، ص144.

(2) المصدر نفسه.

(3) مصطلح يشمل جميع العلوم الكسبية المتداولة في نطاق العلوم الإسلامية ذلك في مقابل المعارف الكشفية.

(4) تفسير سورة الحمد، ص142.

(5) المصدر نفسه.

أن لا يجرّ الاشتغال بالعلم إلى أن يكون سبباً لغفلتنا عن الله، وينبغي أن لا يصير الاشتغال بالعلم سبباً لنشوء حالة من الغرور ينجم عنها صدّنا عن مبدأ الكمال. هذا الغرور الموجود في الملالي [إشارة إلى طلبة العلوم الدينية والحوزات العلمية] سواء أولئك الذين يتوفّرون على العلوم المادية والطبيعية أم أولئك الذين يتوفّرون على العلوم الشرعيّة والعقلية»[1].

لا يعرف هذا الداء اختصاصاً بعلوم دون أخرى، بل هو كالنار تسري في الهشيم يشمل الجميع. فهو لايختصّ بعلوم القشور دون علوم اللُباب بحسب تصنيف الغزالي، ولا بعلوم اللغة دون العلوم الشرعية، بل ولا بعلم التفسير والأكثر من ذلك علم التوحيد الذي يكتسب في دائرة تصنيف العلوم الإسلامية قيمياً وصف أشرف العلوم. فحتّى أشرف العلوم يمكن أن يتحوّل إلى حجاب إذا قعد بالإنسان عن بلوغ المقصد، انسجاماً مع القاعدة التي تفيد: «أنَّ العلم الذي هو مقدّمة لبلوغ المقصود يتحوّل إلى رادع يصدّ الإنسان عن المقصد»[2]. وما يتحوّل إلى رادع عن المقصد لا يعدّ علماً بل هو حجاب، يستوي في ذلك: «العلم الشرعي، وعلم التفسير وعلم التوحيد، فعلم التوحيد يتحوّل إلى مانع حين يسلك طريقه إلى قلب غير مهيّأ وغير مهذّب؛ علم التوحيد هذا يتحوّل [في مثل هذه القلوب] إلى غلّ وقيد، وكذا بالنسبة إلى العلوم الشرعية. فهذه جميعاً وسائل، والمسائل الشرعية هي وسيلة فحسب، هي وسائل للعمل، والعمل وسيلة أيضاً. جميعها وسيلة لمقصد واحد هو أن تتيقّظ هذه النفس»[3].

على ضوء هذا الفهم يكتسب النص الصدرائيّ التالي كامل

---

(1) تفسير سورة الحمد، ص143.

(2) المصدر نفسه.

(3) تفسير سورة الحمد، ص143 ـ 144.

مدلولاته، ونحن نقرأ فيه: «ربّ رجل أديب أريب، له إطلاع تامّ على علم اللغة والفصاحة، والاقتدار على صنعة البحث والمجادلة مع الخصام في علم الكلام، وهو مع براعته في فصاحته لم يسمع حرفاً من حروف القرآن بما هو قرآن، ولا فهِم كلمة واحدة. وكذلك أكثر المشتغلين بالبحث البحت المغترّين بلامع سراب الحكمة، المحرومين من شراب المعرفة في كأس القرآن المُبين... لعدم حواسهم الباطنية الّتي هذه الحواس الدنياوية قشور لها، وبالقشر لا يُنال إلا القشر، وأما اللّباب فلا يناله إلا أولو الألباب»[1].

كما يتّضح أيضاً مدلول اتفاق الجميع على مقولة: «إن العلم حجاب» الّتي ينقلها الغزالي عن الصوفيّة، ثُمَّ يعقّب عليها بقوله: «وأرادوا بالعلم العقائد الّتي استمرّ عليها أكثر الناس بمجرّد التقليد، أو بمجرّد كلمات جدليّة حرّرها المتعصّبون للمذاهب وألقوها إليهم. فأما العلم الحقيقي الذي هو الكشف والمشاهدة بنور البصيرة فكيف يكون حجاباً وهو منتهى الطلب؟»[2]. وبعد الغزالي بخمسة قرون جاء صدر الدين الشيرازي ليتبنّى الموقف ذاته وبعبارة الغزالي نفسها في كتابه عن مقدمات التفسير[3].

أمّا في عصرنا الحاضر فقد سجل الإمام الخمينيّ نصاً: «العلم هو الحجاب الأكبر»[4]، وذلك في نطاق الرؤية الّتي مررنا على عناصرها فيما سبق. مهما اختلفت التفسيرات فإن المحصّلة تكاد تكون واحدة، فسواء تخلّف العلم عن أداء دوره كوسيلة ومقدّمة لأسباب تعود إلى بُنية

---

(1) تفسير القرآن الكريم، ج6، ص20 ـ 21. كذلك: مفاتيح الغيب، ص17.

(2) إحياء علوم الدين، ج1، ص284.

(3) ينظر: مفاتيح الغيب، ص62 حيث جاء الشيرازي بعبارة الغزالي ونقلها دون تغيير حرف مما يدل على تبنيه موقفه من المسألة.

(4) تفسير سورة الحمد، ص142.

المعرفة ذاتها وكحصيلة للممارسة العلمية نفسها، أو كان ذلك بسبب يرجع إلى بُنية الإنسان وتكوينه التربوي والأخلاقي فإن النتيجة واحدة ما دُمنا في مرحلة وصف المشكلة، وإن كان الأمر يختلف في مرحلة المعالجة والتجاوز.

لا يخفى أنَّ الإمام يميل إلى تفسير المشكلة على أساس أخلاقيّ لا صلة له بطبيعة العلم أو بالممارسة العلمية نفسها، فالمتلقّي أو الفاعل الإنسانيّ هو المسئول ولا جريرة للعلم في ذلك، بسبب ضعفه الأخلاقيّ والروحيّ: «عندما يَرِد العلم إلى قلب غير مهذّب يُفضي إلى تراجع الإنسان. فكلّما تراكم العلم أكثر كلما كانت المصيبة به أكبر. فعندما تكون الأرض سبخة ومالحة فهي لا تُثمر مهما بُذر بها من بُذور»[1]. هنا يكون العلم حجاب، بل هو الحجاب الأكبر.

5 ـ قناع المذهبيات الفكرية والتعصبات الباطلة

بعد نقد النَزعات المتضخّمة في اللغة وغيرها، والتحذير الشديد من الاتجاه الجدلي ـ الاصطلاحي المتلبّس بالعلم، ثُمَّ وبعد نقد حجاب العلم نفسه، تصل نظرية الحُجب أو موانع الفهم إلى مفصل أساسي آخر عانى منه الفكر الإسلاميّ على طول مساره ولا يزال، بما في ذلك الفكر القرآني باتجاهاته المتنوّعة وأطيافه المختلفة.

لأسباب يعرفها الجميع صاغ كلٌ فريق من الفرقاء الأساسيّن في تاريخ المسلمين الفِرَقي علمَ الكلام الخاص به، ومن ثمَّ أسّس لرؤية معرفية مستقلّة في فهم الإسلام وبخاصّة القرآن، بحيث تحوّل القرآن إلى ساحة فسيحة لمنظومات فكرية وكلامية ومعرفية مختلفة. على أنَّ المسألة لم تقف عند هذه التُخوم، بل أنضاف إليها أيضاً خطوط التقاطع

(1) تفسير سورة الحمد، ص142.

والصراع بين المرجعيات المعرفية الثلاث المتمثّلة بالفقهاء والفلاسفة والعرفاء، ليتّسع ميدان النص القرآنيّ على هذه الإسقاطات الفكرية والمنهجيّة التي تجيء إليه من الاختلاف والصراع الفِرَقيّ من جهة وتعدّد المرجعيات المعرفية وصراعها من جهة أخرى، ليتحوّل إلى مضمار لايتخلّف عنه اتجاه ولا فرقة ولا مذهب ولا مرجعية من كل ما حفل به تأريخ المسلمين ولا يزال. وبتعبير دالّ للشيرازي بعد إشارات مُسهبة لإسقاطات المذاهب على التفسير، بل على علم القرآن عامّة: «الغرض من هذا الكلام أنَّ علم القرآن مختلف، فالأذواق فيه متفاوتة حسب اختلاف أهل الإسلام في المذاهب والأديان، وكلّ حزب بما لديهم فرحون»[1].

على أنَّ انعكاس الاختلاف على النص القرآنيّ يأتي في غالب الأحيان مركّباً، تجتمع فيه حصائل الصراع بين فريق وآخر ومرجعية معرفية ومرجعية أخرى كما هو الحال مثلاً في الخلاف الأشعري/ المعتزلي، أو الشيعي/ الأشعري، أو ما بين الفلاسفة/ المتكلّمين وما إلى ذلك، مُضافاً إليه حصائل الصراع الناشئة داخل الاتجاه الفِرَقي الواحد أو المرجعية المعرفية الواحدة. ففي المنظومة الشيعية مثلاً هناك أنساق معرفية تتوزّع هذا الفريق إلى فلاسفة وعرفاء وفقهاء، والاصطكاك الكائن بين هذه الأنساق يعكس نتائجه على النص القرآنيّ، مُضافاً إلى الممارسة الإدراكية الذهنية وما ينجم عن العمل النظري نفسه من تبعات تأخذ موقعها في ثقافة الفكر القرآنيّ.

هذا الخليط المُتراكم المتكوّن من سليم وسقيم، وصحيح وخاطئ وحق وباطل يعلو أمام الإنسان ويتحوّل إلى بناء شاهق يحجُب القرآن ويمنع من رؤيته على غضاضته الأولى. ثمَّ تتعقّد المشكلة وتكتسب

---

(1) تفسير القرآن الكريم، ج1، ص31.

أبعاداً مضاعفة حينما يُضاف إلى هذا الخليط من الأفكار والأنظار والأُطر، التعصّبات الّتي تتخندق حول الأفكار والأنظار والرجال، وتتحوّل إلى قناع كثيف يغذّيه الجهل والتقليد والإتباع الأعمى فيزيد من سمكه وصلابته، خاصّة وإنه: «ليس من الطوائف المنتسبة إلى العلم والأدب شرّ على العلماء المحقّين، ولا أضر على الأنبياء الهادين، ولا أشد عداوة للمؤمنين بالحقيقة، ولا أفسد للعقول من كلام هؤلاء المجادلة وخصوماتهم وتعصّباتهم في الآراء والمذاهب»[1].

في نص تنظيري مُبكّر لبعض جوانب هذا المشهد، نقرأ في وصفه: «ثانيهما [ثاني الحُجب]: أن يكون مقلداً لمذهب سمعه بالتقليد وجمد عليه وثبتَ في نفسه التعصّب له، بمجرّد الاتباع للمسموع من غير وصول إليه ببصيرة ومشاهدة. فهذا شخص قيّده معتقده عن أن يتجاوزه، فلا يمكنه أن يخطر بباله غير معتقده فصار نظره موقوفاً على مسموعه». ليس هذا وحده فحسب، فالتقليد والاتباع وغياب الاستقلال بالنظر والإبداع فيه، لا يتوقّف عند حدود جمود على الموروث، بل يولّد أيضاً حساسية ضدّ التجديد والإبداع. فإذا كان جوهر عملية الإبداع هي مجاوزة المألوف أو إعادة النظر به، فإنَّ الحساسية النفسية التي يُورثها الجمود على الموروث الآتي من تقليد المذاهب والرجال، تتحوّل إلى حجاب يمنع من مسايره لمعات الذهن وخطرات العقل وما تُفرزه حركة الفكر، ليقعد بالإنسان عند موروثه: «فإن لَمِع برق على بُعد وبدا له معنىً من المعاني التي تُباين مسموعه، حمل عليه شيطان التقليد حملةً وقال: كيف يخطر هذا ببالك وهو خلاف معتقد آبائك؟ فيرى أنَّ ذلك غرور من الشيطان فيتباعد منه ويحترز عن مثله». على حين لو سمح الإنسان بتفاعل لمعات الذهن وتوارد المعاني على عقله، لانجرّ ذلك إلا

---

(1) تفسير القرآن الكريم، ج1، ص415.

كشوفات جديدة يتوالد منها معنىً «ثان وثالث ولتواصل، ولكن يتسارع إلى دفع ذلك عن خاطره لمناقضته تقليده الباطل»[1].

أكثر من ذلك أنَّ للحق مراتب ودرجات، وله مناهج متعدّدة ومنطلقات متنوّعة. لكنّ المبدأ في ذلك كله هو الظاهر، أو أوائل المفهومات، فقد يكون ما عند الإنسان رأياً سليماً ونظراً صحيحاً يمثّل الحقّ، إلا أنّه يتطابق مع المرتبة الأُولى فيه، ولا يجوز لهذه المرتبة أن تدفع ما سواها من المراتب أو الدرجات، وإلا لتعطّلت عملية نمو المعرفة، وماتت المعارف. نقرأ في تتمة النص الأنف: «وقد يكون [ما عند الإنسان] حقاً ويكون أيضاً مانعاً من الفهم والكشف» كيف؟ لأنّ: «الحق الذي كلف الخلق اعتقاده له مراتب ودرجات، وله مبدأ ظاهر وغور باطن، وجمود الطبع على الظاهر يمنع من الوصول إلى الغور الباطن»[2].

على أن التنْزيه وعدم التشكيك بالنوايا لا يبقى موقفاً مطلقاً لا يقبل الاستثناء، فهناك «المفسدون» عن قصد وسبق إصرار، وأكثر هؤلاء «من مجادلة أهل الكلام والمتعصّبة لمذاهب أخذوها تلقّفاً وتقليداً من غير بصيرة»[3]. من خصائص هؤلاء أنهم: «يجادلون أهل الدين والورع بالشُبهات، وينبذون كُتب الله وراء ظهورهم، ويفرغون إلى الآراء والمذاهب بعقولهم السخيفة وآرائهم الفاسدة، ويضعون لمذاهبهم قياسات متناقضة واحتجاجات مغالطية مموهة، فيضلّون العقول السليمة عن سنن الحق ومسلك الدين»[4].

مشكلة هذا الصنف ليست في البيان ولا حتّى في القدرة الذهنية

---

(1) إحياء علوم الدين، ج1، ص284.

(2) إحياء علوم الدين، ج2، ص284. وقد ثبته عنده الشيرازي عند حديثه عن هذا الحجاب ما خلا تغيير طفيف في عدد من الكلمات. ينظر: مفاتيح الغيب، ص62.

(3) تفسير القرآن الكريم، ج1، ص415.

(4) تفسير القرآن الكريم، ج1، ص416.

المحضة، ولكن في الجهل الناشئ عن عدم صبّ الفعالية العقليّة في إطارها الصحيح: «وإنك لتجد مَن فيهم جودة عبارة وفصاحة بيان وسحر كلام، ما يقدر أن يصوّر الباطل في صورة الحق بالوصف البليغ ويصوّر الحق في صورة الباطل، وهو مع ذلك جاهل القلب ميّت النفس عن إدراك حقائق الأشياء، بعيد الذهن عن فهم المعارف العقلية»[1].

أمّا الإمام الخمينيّ، فهو يُرجع هذا الحجاب ويردّه إلى عاملَين؛ إدراكي يتمثّل بضعف الاستعداد العقلي، والثاني ذاتي ـ ثقافي ناشئ عن الاتباع والتقليد، وعنده أنَّ الثاني أغلب في تفسير الظاهرة من الأوّل: «من الحُجب الأخرى، حجاب الآراء الفاسدة والمسالك والمذاهب الباطلة. وهذا الحجاب ينشأ تارة من سوء استعداد الإنسان نفسه، وفي الأغلب من التبعية والتقليد». يُضيف: «إن هذا من الحُجب التي حجبتنا بالأخصّ عن معارف القرآن. مثلاً إذا رسخ اعتقاد ما في قلوبنا لمحض الاستماع من الوالدين أو كنتيجة للأخذ من بعض جهلة أهل المنبر، فإنّ هذه العقيدة لا تلبث وإن تتحوّل إلى حاجب ما بيننا وبين الآيات الإلهية الشريفة. وبعد ذلك لو جاءت ألوف الآيات والروايات مناهضة لتلك العقيدة، ترانا إمّا إننا نصرف تلك الآيات والروايات عن ظاهرها أو لا ننظُر إليها بعين الفهم. الأمثلة عن هذه الحالة كثيرة في مجال العقائد والمعارف، بيد أنّني أعزف عن تعدادها، لأنني أعرف أن هذا الحجاب لا يُخرَق بكلام مثلي»[2].

الهدف الذي تتوخّاه المدرسة بإثارة الكلام عن هذا الحجاب، هو مواجهة الشكلانية والسطحية في التعامل مع النص القرآني وشنّ معركة لا هوادة فيها على الاتّباع والتقليد والجُمود على الموروث، والتسليم إلى المرجعيات المذهبية والأُطُر المنهجية والكلامية والفكرية المتوارثة؛ بُغية

(1) المصدر نفسه، ص 417.

(2) آداب الصلاة، ص196 ـ 197.

تثوير النص وتفجير مكنوناته والتوغّل إلى طبقات المعاني الغائرة وراء الظاهر، انسجاماً مع مقاصد القرآن كما تفهما هذه المدرسة؛ ولغاية أن يكون القرآن هو باب معرفة الله.

هذه المعاني والأهداف تحضر بوضوح مشهود في المثال الذي يضربه الإمام لهذا الحجاب. فبرغم أنّه يقرّر العزوف عن ذكر الأمثلة كما مرَّ معنا قبل لحظة، إلا أنه سرعان ما يستدرك قائلاً: «بيد أنّني سأكتفي بالإشارة إلى مثالٍ منها ـ من حقل العقائد والمعارف ـ بحكم أنه سهل المأخذ. يلحظ أنه وبرغم هذا الكم من الآيات الراجعة إلى لقاء الله ومعرفة الله، ومع هذا العدد من الروايات حيال الموضوع مضافاً اليهما هذا الكمّ من الإشارات والكنايات والصراحات التي تنطوي عليها أدعية الأئمة (ع) ومُناجاتهم، يلحظ أنّهم صاروا أمّا إلى تأويل كل تلك الآيات والروايات وما هو موجود بالأدعية والمناجات وتوجيهه [بدفعه عن مقصده] أو أنّهم لا يَرِدون هذا المضمار أساساً ولا يتعرفوا على المعارف التي هي قرّة عين الأنبياء والأولياء. كل ذلك قد حصل لمجرد فشوّ هذه العقيدة التي أشاعها العاميّون في هذا المجال والمبتدئون، التي تفيد أن طريق معرفة الله مُغلق بالمطلق، وذلك بعد ما قاسوا باب معرفة الله ومشاهدة الجمال بذلك الوجه الممنوع، بل الممتنع المتمثّل بباب التفكّر في ذات الله». يُضيف: «إنّه مما يبعث على الأسف الكبير لأهل الله، أنّ باباً من المعرفة يمكن القول فيه أنه يُمثّل غاية بعثة الأنبياء ومُنتهى مطلوب الأولياء، قد سدّوه على الناس على نحو بحيث يعدّ التفوّه به كفر محض وزندقة صرفة. لقد ساوى هؤلاء معارف الأنبياء والأولياء بخصوص الذات وأسماء الحق وصفاته بمعارف العوام والنساء، بل تخطّوا هذه التُخوم أحياناً، وأحدهم يقول: إن لفلان عقائد عامية حسنة، فياليت لي مثل عقيدته العامية تلك!

أجل، هذا الأمر صحيح لأن هذا المسكين الذي يتفوّه بهذا الكلام

خَسِر العقائد العامية من جهة، وهو إلى ذلك يعدّ بقية المعارف الّتي هي معارف الخواص وأهل الله باطلة. هذه الأمنية تشبه أمنية الكفار على ما تحكيه عنهم الكريمة الإلهية: ﴿وَيَقُولُ ٱلْكَافِرُ يَٰلَيْتَنِي كُنتُ تُرَٰبًا﴾[1]». ثمَّ يُضيف مُشيراً إلى التبعات العظيمة التي تترتّب على هذا الحجاب: «إذا أردنا أن نذكر الآيات والأخبار التي تدور حيال لقاء الله تفصيلاً لكي تتبيّن فضيحة هذه العقيدة الفاسدة، لاحتاج الأمر إلى كتاب مستقلّ، فضلاً عمّا إذا أردنا أن نذكر المعارف التي تقع وراء ستار النسيان أثر هذا الحجاب الشيطاني الغليظ، حتّى يتّضح بأنّ هذا الحجاب هو أحد مراتب مهجورية القرآن وعزلته، وربما كان أكثرها أسفاً»[2].

بعد تفصيلات أخرى يذكرها الإمام عن هذا الحجاب ينتهي إلى أنّ العُكوف على التقليد والتعصب للظاهر ورفض ما وراء ذلك، هو أيضاً من مصاديق: «الإخلاد إلى الأرض، ومن وساوس الشيطان الّتي ينبغي الاستعاذة منها بالله»[3]. وإنّ مُصادرة ما عند الآخرين عبر قناع المذهبية الفكرية وأن لا يرى الإنسان شيئاً إلا من قناة مذهبه ومن خلال إطاره الفكريّ والمنهجيّ، بحيث حتّى لو لمع له معنىً خارج الإطار دفعه بقوّة التقليد وعصبية الانتماء إلى المذهب الفكريّ؛ هو من أبرز مصاديق مهجورية القرآن التي اشتكاها رسول الله ـ على ندرة شكواه (ص) ـ وفاقاً لما نطق به الحق في قوله سبحانه: ﴿وَقَالَ ٱلرَّسُولُ يَٰرَبِّ إِنَّ قَوْمِي ٱتَّخَذُواْ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ مَهْجُورًا﴾.

6 ـ حجاب التفسير والجمود على أقوال المفسرين

تحوّل النص القرآنيّ في تأريخ الفكر الإسلاميّ إلى مُنتج لعدد كبير

(1) النبأ: 40.
(2) آداب الصلاة، ص197 ـ 198.
(3) المصدر نفسه، ص 199.

من المعارف والعلوم، يأتي التفسير في طليعتها. بيد أنّ المشكلة أنّ الثقافات التي تولّدت من حول النص تحوّلت إلى سياج رفيع وفرضت حصارها عليه، على النحو الذي وأدته بعد أن أنشبت عوامل التشويه فيه.

هذه الظاهرة لم تستثنِ التفسير، فبقدر ما كانت ولادة التفسير حركة انعكاسية للنص القرآنيّ، فإن نموّ هذه الظاهرة واستفحالها عاد ليتحوّل بالتفسير أحياناً إلى سور منيع يفرض بحصاره على النص القرآني، حتّى غابت في أغلب الأحيان إمكانية معاينة النص الأصليّ، إلا من خلال التفسير وعبر منظوره ومنهجياته ومفاهيمه وتراكماته المذهلة وتقاطعاته العجيبة. على أن التفسير أفاد كثيراً من متاخمته للنصّ القرآنيّ المقدّس ليستمدّ منه بعض قداسته ويحقّق لنفسه موقعاً راسخاً في العقول والنفوس وفي حركة التعامل مع القرآن، حتّى غدا للتفسير سلطة لا تقلّ في هيبتها وسطوتها عن سلطة النص القرآنيّ نفسه أن لم تفقْها، مع أنّ التفسير مهما بلغ شأوه لا يزيد عن كونه اجتهاداً إنسانياً في منطقة الفكر الديني، من المفروض أن لا يتعدّى دوره الكشف عن مقاصد القرآن لا طمسها وتشويهها وتغييبها[1].

والثبات والتفوّق المعرفيّ النهائيّ لتفسير الصحابي أو التابعي أو تفسير الأوائل عموماً، مع أنّه لاملازمة بين الاثنين. فمكانة الصحابي أو التابعي يحسمها البحث الكلاميّ، ولا علاقة بذلك بالتفسير كبحث معرفيّ، ومهما تكن المنْزلة التي يمنحها البحث الكلاميّ للصحابيّ فإنّ ذلك لا يوجب بالضرورة مكانة مماثله في التفسير. هكذا شأن بقية المفارقات.

---

(1) ينظر في حركة التفسير وكيف تحولت إلى سياج يؤطر النص القرآنيّ، ويحول دون فهمه إلا من خلال ما أفرزه التفسير من أدوات ومنهجيات ومفاهيم، بحيث استحال التفسير نفسه إلى سلطة شبه تقديسية تجعله بمثابة نص ثانٍ؛ ينظر: التفاسير القرآنية المعاصرة: قراءة في المنهج، احميدة النيفر، دار الفكر، دمشق 2000.

هذا المنحى في التحذير من تحوّل التفسير إلى مانع وآراء المفسرين إلى سلطة تجمّد تدفّق المعرفة القرآنية وتحول دون نموّها، انطلق باكراً خاصّة مع الغزالي الذي كتب في آخر الحجب التي ذكرها: «رابعها: أن يكون قد قرأ تفسيراً ظاهراً، واعتقد أنه لا معنى لكلمات القرآن إلا ما تناوله النقل عن ابن عباس ومجاهد وغيرهما، وإن ما وراء ذلك تفسير بالرأي وإن من فسّر القرآن برأيه فقد تبوأ مقعده من النار، فهذا أيضاً من الحجب العظيمة»[1].

سلطتا السلف والمأثور

يتوغّل النص في حجاب التفسير حتّى يُلامس قاعدته التحتية التي يشيد بناؤه عليها، متمثّلة بالارتكاز إلى سلطتَيْ المأثور والسلف خاصّة الصحابة منهم. فبعد أن يومئ إلى الانبهار وكيف يتحوّل إلى حجاب يثير قضيتَين أساسيتَين، هما:

الأولى: الجمود على الظاهر والتمنّع من مُمارسة الفهم والاجتهاد؛ بذريعة الخوف من الانزلاق إلى هوة التفسير بالرأي الممنوع. وهذا حجاب عظيم استوفينا الحديث عنه في الفصل الرابع قاد من جهة إلى تعطّل انطلاق التفسير الدرائي في واقع المسلمين، وضعف حضوره بعد ذلك، كما تحوّل من جهة ثانية إلى سلطة لإرهاب المسلمين وصدّهم عن التعامل المباشر مع كتاب الله؛ مما أفضى إلى حرمان عظيم وساهم، على نحو فاعل بهجر القرآن وتهميشه.

الثانية: العكوف على المأثور والمراوحة في نطاق قول الصحابي وتفسيره وتفاسير الأوائل من التابعين وغيرهم، حتّى «غلب على طبائع

---

(1) إحياء علوم الدين، ج1، ص285. وقريب منه: مفاتيح الغيب، ص63.

أكثر الناس أن لا معنى للقرآن إلا ما نُقل عن ابن عباس وسائر المفسّرين»[1].

الحقيقة أنّ هناك تفاعلاً سلبياً بين العاملَين عاد بنتائج مدمّرة على بُنية المعرفة القرآنية ونموّها، عطّلت الإنسان من الانطلاق مع آفاق النص القرآنيّ وما ينطوي عليه من معان متكثرة رحيبة. فمادام يخشى السقوط في هوة الرأي الممنوع فهو عاكف على النقل، وبعكوفه يجمّد الممارسة الدرائية وإعمال الاجتهاد في الفهم بذريعة النهي عن التفسير وهكذا، لينتهي الحال بالإنسان إلى أن يعيش «الجُمود والوقوف على ما قرأه من التفاسير، وأن يعتقد أن لا معنى لكلمات القرآن إلا ما يتناوله على النقل عن ابن عباس وقتادة ومجاهد ومقاتل وغيرهم، وإن ماوراء ذلك تفسير بالرأي، وإن مَن تجاوز عن النقل منهم فورد عليه مفاد: من فسّر القرآن برأيه فقد تبوّء مقعده من النار»[2].

يحذر الشيرازي من توغّل هذه النَزعة في النفوس وغلبتها على العقول، ويعزو بعض مناشئها إلى هيمنة التقليد، وهو يُخاطب أصحابها بالقول: «فإن كنت لا تقوى على احتمال ما يقرع سمعك من هذا النمط [من المعاني والإشارات] ما لم يُسند التفسير إلى قتادة أو مجاهد والسدي، فالتقليد غالب عليك»[3].

أما الإمام الخمينيّ فيرى أن حجر التعامل مع القرآن على ما كتبه المفسّرون وفهموه، ومنع الآخرين من التدبّر في آياته والتفكير بنصوصه بذريعة التفسير الممنوع، يعني عملياً تعطيل القرآن وهجره بالكامل: «من الحُجب الأُخر المانعة عن الاستفادة من هذه الصحيفة النورية، الاعتقاد

(1) مفاتيح الغيب، ص69.
(2) مفاتيح الغيب، ص63.
(3) تفسير القرآن الكريم، ج4، ص174. أيضاً: مفاتيح الغيب، ص96.

بأنّه لا يحقّ لأحد أن يستفيد من القرآن الشريف غير ما كتبه المفسّرون وباستثناء ما فهموه. لقد خلطوا عملية التفكّر بالآيات الشريفة والتدبّر بها بالتفسير بالرأي الذي يعدّ ممنوعاً، وعن طريق هذا الرأي الفاسد والعقيدة الباطلة عطّلوا القرآن الشريف من جميع ضروب الإفادة، وجعلوه مهجُوراً بالكامل، على حين أنّ الاستفادات الأخلاقية والإيمانية والعرفانية لا صلة لها بالتفسير أساساً فضلاً عن أن تكون تفسيراً بالرأي»[1].

عند هذه النقطة ينعطف الإمام إلى تضييق دائرة التفسير بالرأي المنهي عنه في هامش ضئيل وهو يميل إلى حمله على آيات الأحكام وحسب، ليخلُص إلى رسم ثلاث دوائر في التعامل مع القرآن تحدثنا عنها تفصيلاً في الفصل الرابع، ونُعيد الإشارة إليها إجمالا، كما يلي:

الدائرة الأولى: دائرة التفسير بالرأي الممنوع، وهي ضيّقة جداً لا تكاد تتعدّى آيات الأحكام والتعبديّات.

الدائرة الثانية: دائرة التفسير، وهذه وإن كانت أكبر من التي سلفَت إلا أنّها لا تستوعب غير المفسّرين. والقرآن لم ينْزل إلى المفسرين خاصة بل هو خطاب عام للإنسانية جمعاء فضلاً عن المسلمين، ومن ثمَّ لا معنى لحصر نطاق التعامل مع القرآن من قناة المفسّرين وحدهم، ورمي ما يقع خارج ما فهموه بعدم المشروعية أو نعته بالتفسير بالرأي المنهي، لاسيّما بعد أن حدّد الإمام حيّز التفسير بالرأي المنهي.

الدائرة الثالثة: وهي دائرة فسيحة جدّاً تستوعب الناس جميعاً، وتستقطب إليها عدداً كبيراً من الاتجاهات وضروب المعارف.

ففي هذه الدائرة يجوز لكل إنسان بل يجب عليه أن يتعامل مع

---

(1) آداب الصلاة، ص199.

القرآن مباشرة ويغترف من عطاياه. كما يدخل فيها ما يكون من لوازم الكلام وبيان مصاديق المفاهيم، وما يتّسق مع البرهان والدليل العقلي، وما يكون بحكم اللطائف التي تقوم عليها شواهد سمعية[1]، وغير ذلك مما فصّلنا الحديث عنه في موضعه.

أثناء حديثه عن هذا الحجاب يفتح الإمام المجال واسعاً أمام الممارسة العقلية التي تقع خارج نطاق التفسير فضلاً عن أن تكون تفسيراً بالرأي، وهو يسجّل نصّاً: «وإلا فإن إثبات الصانع والتوحيد والتقديس وإثبات المعاد والنبوّة، بل مطلق المعارف هو حق طلق للعقول ومن مختصاته»[2]، قبل أن يعرج على نقد بعض الاتجاهات النصوصية التي تجعل من النقل أساساً لإثبات الأصل[3].

7 ـ حجاب المعاصي

تنتمي الحُجب التي تمّ استعراضها حتّى الآن إلى جهة التعامل المنهجيّ مع القرآن كنصٍّ نتعاطاه إدراكياً عبر الممارسة الذهنية والنظر العقليّ، وإن كان بعضها لا يخلُو من إشارة إلى مناشئ أخلاقية كما هو الحال في التعاطي مع العلم كحجاب. فالتركيز على حُجب كالبعد الأُحادي في العلم أو احتكار الحقيقة أو تضخيم النَزعات اللغوية والعُكوف على النقل وقول الصحابي ومرجعيات السلف عامة، جاءت كلّها في أفق عقليّ بحت تقريباً وكموانع إدراكية نظرية لا صلة لها بطهارة القلب وتزكية الباطن كعلّة في وجودها أو عدمها؛ ولذلك اختفت لغة المدرسة الوجودية أو العرفانية، ولم تبرز أدبياتها ومنظوراتها في فهم القرآن ماخلا إشارات عابرة.

---

(1) ينظر فيه هذه الموارد: آداب الصلاة، ص347.

(2) آداب الصلاة، 200.

(3) ينظر: آداب الصلاة، ص200 ـ 201.

لكن مع الحجاب أو المانع الجديد وما يليه ستعود هذه اللغة ببُناها وشروطها واستحقاقاتها لتسجّل حضورها بكثافة، حتّى يمكن القول جرياً على تقسيمات المدرسة ذاتها وأسلوبها في عدم الاكتفاء بالجانب العقليّ النظري وحده بل الانتقال منه إلى ما بعده؛ إنَّ البحث في موانع الفهم راح هو الآخر ينتقل إلى طور آخر هو طور القلب بعد أن استنفد طاقاته في الطور العقليّ والجانب الإدراكيّ.

مع هذا الحجاب والمانع تعود إلينا اللغة الوجودية التي عِشنا معها طويلاً في الفصل الخامس، وتبرز أمامنا بكامل طاقاتها ونحن نقرأ نصاً: «معاني القرآن من الملكوت، وكل ما غاب عن الحواس ولم يُدرك إلا بنور البصيرة فهو من الملكوت»[1]. فمادامت معاني القرآن من طبيعة ملكوتية فهي تُدرك بالنور والبصيرة، وهذان يُحجبان بالشيطان والذنوب والكدورات النفسية والانكباب على الدنيا، وما يفضي إليه ذلك كلّه من عمىً في البصيرة وخلود إلى عالَم المُلك.

هنا يخرج القرآن عن ثوبه اللفظيّ وكيانه اللغويّ، ويتجاوز مداه العقلي كنص مُدرك بأدوات النظر العقلي، لنكون إزاء ظاهرة وجودية ينبغي مقاربتها بغير أدوات اللغة والإدراك العقلي. للقرآن هنا أسرار «تحتها معان مدفونة لا تنكشف إلا للموفّقين»[2]. والموفّقون هم أهل القلوب وسطعات النور العقلي.

ومع أنَّ الحاصل عملياً أنّ قلّة قليلة هي الّتي تستطيع التعامل مع القرآن على هذا المستوى ومن خلال هذا الأفق النفسيّ الرفيع، إلا أن هذه المدرسة لا تخفي إيمانها بإمكان الجميع في بلوغه؛ «لأنّ النُفوس بحسب أصل فطرتها صالحة لقبول نور الإيمان وفيض الرحمن، إذا لم

(1) إحياء علوم الدين، ج1، ص282. كذلك: مفاتيح الغيب، ص62.

(2) إحياء علوم الدين، ج1، ص282 ـ 283.

تطرأ لها ظلمة تُفسدها أو حجاب يحجبها عن إدراك الحق، كما في قوله تعالى: ﴿وَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾[1]، وقوله: ﴿بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾، فإذا أعرضت نفس إنسانية عن دواعي البدن والاشتغال بما تحتها من الشهوة والغضب والحس والتخيّل، وتوجّهت وولّت بوجهها تلقاء عالَم الملكوت الأعلى اتّصلت بالسعادة القصوى، ورأى عجايب الملكوت وآيات الله الكبرى، كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ ءَايَاتِ رَبِّهِ ٱلْكُبْرَىٰ﴾[2]»[3].

فالطريق إذاً مفتوح لكنّه غير مطرُوق بكثرة لغلبة المعاصي، وبتعبير الإمام: «من الحُجب الأخرى المانعة عن فهم القرآن الشريف والاستفادة من معارف هذا الكتاب الإلهيّ ومواعظه، حجاب المعاصي والكُدورات الناشئة عن الطُغيان والكِبَر بإزاء ساحة قدس ربّ العالمين، ممّا يؤدّي إلى حجب القلب عن إدراك الحقائق»[4].

القلب أو الروح الإنسانيّ هو بمنْزلة المرآة الّتي ينبغي أن تُحافظ على صقالتها ونقائها الذاتيّ، كما ينبغي أيضاً ألاّ يحجبها حائل عن المطلوب حتّى تؤدّي غرضها على ما يرام، والذنوب لاسيّما الكِبَر والإصرار على المعاصي والانكباب على الدنيا هو في طليعة ما يلوّث صفاء هذه المرآة الّتي تُومئ إلى القلب أو الروح. لهذا سجّل الغزالي في ثالث ما ذكره من الحُجب: «ثالثها: أن يكون مصرّاً على ذنب أو متّصفاً بكِبَر أو مُبتلى في الجملة بهوىً في الدنيا مُطاع، فإنَّ ذلك سبب ظُلمة القلب وصدئه، وهو كالخبث على المرآة فيمنع جلية الحق من أن يتجلّى فيه، وهو أعظم حجاب للقلب وبه حُجب الأكثرون». على أنّ المسألة

---

(1) التوبة: 87.

(2) النجم: 18.

(3) مفاتيح الغيب، ص34.

(4) آداب الصلاة، ص201.

لا تلبث وأن تأخذ صيغة المعادلة الطردية بين الشهوات وصدأ القلب، وصيغة المعادلة العكسية بين هذين الاثنين واحتجاب معاني القرآن، إذ «كلما كانت الشهوات أشدّ تراكماً كانت معاني الكلام أشدّ احتجاباً، وكلما خفّ عن القلب أثقال الدنيا قرُب تجلّي المعنى فيه. فالقلب مثل المرآة والشهوات مثل الصدأ، ومعاني القرآن مثل الصور التي تتراءى في المرآة، والرياضة للقلب بإماطة الشهوات مثل تصقيل الجلاء للمرآة»[1].

يكتسب هذا التمثيل وصفاً أدقّ مع الشيرازي، وهو يميّز بين موانع داخلية وخارجية تصيب القلب وتمنعه من الفهم، يوضّحه بالصيغة التالية: «فلفهم معاني القرآن موانع غير ما ذُكر، إذ القلب لإدراك حقائق الأشياء بمنْزلة المرآة لإنشباح صورها المرئية، كما أن حُجب المرآة بعضها داخلية كالطبع والرين وعدم الصقالة، وبعضها خارجية كوجود الحائل وعدم المحاذاة بوجهها شطر المطلوب، فكذلك حُجب القلب عن الفهم، بعضها في داخِله وبعضها في خارجِه. أمّا الحجاب الداخليّ فبعضها من باب الأعدام والقصورات كالطفولية والبلاهة والجهل البسيط، وبعضها وجودية كالمعاصي والرذائل»[2]. ثمَّ يأتي بكلام الغزالي السابق، لينتقل بعدئذ إلى الحُجب الخارجية التي يقسّمها بدورها إلى قسمَين: بعضها عدمية كعدم الفكر، وبعضها الآخر «وجودية كوجود الاعتقادات العامّية التقليدية أو الجهليات الفلسفية. وهذا بمنْزلة الغلاف للمرآة أو الحاجز كالجدار»[3]. أهميّة هذا النص للشيرازي أنّه يُقيم وزناً للأمور الإدراكية كروادع للفهم القلبيّ، ولا يقصُر المؤثّرات على المعاصي والخصال الأخلاقية المذمومة وحدها، وإن كان ثقل الرؤية يبقى رهيناً لتطهير المحتوى الداخلي.

---

(1) إحياء علوم الدين، ج1، ص284.
(2) مفاتيح الغيب، ص61.
(3) المصدر نفسه، ص 61 ـ 62.

يقترن التمثيل الحسيّ ذاته الكائن في مثال المرآة مع التفسير الموجود في نصوص الإمام الخمينيّ عند بيانه لهذا الحجاب، حيث يقول في امتداد نص سابق: «ينبغي أن يُعلم، كما أنّه لكلّ عمل من الأعمال الصالحة أو السيّئة صورة تتناسب معه في عالَم الملكُوت فله أيضاً صورة في ملكوت النفس، تحصل بواسطتها في باطن ملكوت النفس إمّا نورانية يكون معها القلب مطهّراً ومنوّراً، وعندئذ تكون النفس صافية كالمرآة المصقولة تليق بالتجليّات الغيبية [ومستعدّة] لظهور الحقائق والمعارف فيها، وإما أن يصير ملكوت النفس ظلمانياً خبيثاً، وحينئذ يكون القلب كالمرآة المرينة الملوّثة التي يعلوها الصدأ والرين، لا تتحقّق فيه المعارف الإلهية ولا تنعكس به الحقائق الغيبية.

في هذه الحالة مادام القلب يقع تدريجياً تحت سلطة الشيطان، ويكون إبليس هو الذي يتصرّف بمملكة الروح، فإن ذلك الخبيث يستحوذ أيضاً على السمع والبصر وسائر القوى الأخرى ويتصرّف بها، على النحو الذي يصمّ السمع عن المعارف والمواعظ الإلهية بالكامل، ولا تُبصر العين الآيات الإلهية الباهرة وتعمى عن الحق وآثاره وآياته، ولا يتفقّه القلب بالدين ويكون محروماً عن التفكّر في الآيات والبيّنات وتذكّر الحقّ والأسماء والصفات، كما يقول الحق تعالى: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾[1]. نظرة هؤلاء إلى العالَم تصير كنظر الأنعام والحيوانات خالية عن التدبّر والاعتبار، وتصبح قلوبهم كقلوب الحيوانات لا نصيب لها من التفكّر والتدبّر، بل تزداد غفلتهم عن النظر في الآيات وسماع المواعظ والمعارف ويزداد استكبارهم يوماً بعد آخر، فهم إذن أرذل من الحيوان وأضلّ»[2].

---

(1) الأعراف: 179.

(2) آداب الصلاة، 201.

هنا يخرج بنا النص عن الكيان اللغويّ للقرآن ويدخل في صميم الاستعداد الوجودي لبُنية الإنسان، فقد يكون الإنسان خبيراً بالعربية وبمدلولات النص القرآنيّ ومفاهيمه، بيد أنّه معزول عن حقيقة القرآن بعدم الاستعداد: «ثمّ إنك أيها المغتر بفطانتك البتراء لو أنصفت قليلاً. . . لعلمت أن المشار إليهم بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ عَنِ ٱلسَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ﴾[1] كانوا عارفين بدقائق علم الالفاظ وفنون تأدية الكلام على ما يوافق المرام؛ لأنهم من العرب العرباء والفصحاء الدهناء، بل إنّما انعزالهم عنه لعدم استعدادهم للاهتداء بأنوار القرآن والارتقاء إلى أعلام الحقيقة والعرفان والاطلاع على أسرار المبدء والمعاد والوصول إلى عالَم الملكوت والتقرّب بالحق الجواد». على أنَّ عدم الاستعداد هذا ليس جبِلّياً فيهم، بل هو وليد الطُغيان والكِبَر والعُتوّ بأعلى صوره ممّا اسدل عليهم حُجباً كثيفة مطلقة: «ثمَّ لا يخفى على أولي النُهى أن تولّي مثل أبي لهب وأبي جهل وغيرهما عن القرآن وانعزالهم عن السمع، ليس من جهة عدم فهمهم ترجمة القرآن [أي وعي المعاني المفاهيمية للنص] أو عدم اطّلاعهم على ظاهر العربية وقواعد النحو والصرف وعلم البيان، ولا لأجل الصمم في آذانهم الجسمانية، والعمى في أعينهم البدنية، والبكم في قلوبهم الحيوانية؛ ولكن لأنهم كانوا من أهل الغفلة والحجاب الكلّي، عُمي القلوب عن مشاهدة الحقائق، صمّ العقول عن سماع ذكر الحبيب، بُكم الأرواح عن قبول دعوة الإله واستدعاء طلب التقرّب إلى الحق بالإعراض عمّا سواه، كما أخبر عنهم بقوله: ﴿صُمٌّۢ بُكۡمٌ عُمۡيٞ فَهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ﴾[2]»[3].

لا تكتمل هذه الرؤية دون استعادة التميّز بين العقل والنور العقلي،

---

(1) الشعراء: 212.

(2) البقرة: 171.

(3) تفسير القرآن الكريم، ج6، ص11.

فما له دور في هذا النطاق هو العقل القدسيّ العبوديّ أو العقل المُستفاد الذي يرسل بأنواره على الروح أو النفس الإنسانية، فتترآى في النفس «حقائق الملكُوت وخبايا الجبروت، كما تترآى بالنور الحسي الأشباح المثالية في المرائي الصيقلية»، هذا «إذا لم يفسد صقالتها بطبع، ولم يتكدّر صفائها برَين، ولم يمنعها حجاب عن ذلك»[1].

على ضوء تكامل عناصر هذه الرؤية نتفهّم أيضاً تصريحات هذا الخطّ حول التفسير وقيمته، هذه التصريحات التي تبدو نافرة حادة صادمة للوعي تعود لتبدو منسجمة مع الرؤية بعد هذا التطواف. فعندما يصنّف الغزالي مثلاً علم التفسير الظاهر في خانة علوم القشر والصدف، فهو يقصد من يقف بالتعامل مع القرآن عند تُخوم هذا التفسير ظانّاً أنه الدُّر ولا شيء أنفس منه، في حين أنّ وراءه مراتب ما أعظم حرمان الناس منها، لظنّهم ذاك وقناعتهم به: «يليه علم التفسير الظاهر، وهو الطبقة الأخيرة من الصدفة القريبة من مماسّة الدّر. ولذلك يشتدّ به شبهه حتّى يظنّ الظانّون أنّه الدّر وليس وراءه أنفس منه، وبه قنع أكثر الخلق، وما أعظم غبنهم وحرمانهم إذ ظنّوا أنّه لا رتبة وراء رتبتهم»[2]. ليس المقصود إذن مصادرة التفسير، بل تجاوزه إلى ما بعده بعد استنفاد أغراضه وامتصاص طاقاته.

ومادام الحديث يدور عن معاني هي من الملكوت، وفي داخل منطقة اسمها البصيرة، وأداتها القلب مدعماً بالمُكاشفة والعلم اللدُنيّ، وفي ظلّ أجواء مفعمة بصفاء النفس وطهارة الداخل، فلا معنى لإقحام العلوم الكسبية والأفكار النظرية، فهذه كلّها والأدلة البرهانية معها مكانها منطقة العقل. على هذه الخلفية يتطهّر النص التالي من مدلولاته السلبية

(1) مفاتيح الغيب، ص34.

(2) جواهر القرآن، دار إحياء العلوم، ص37.

المنفّرة الّتي تترآى لنا لأوّل وهلة، ليعود نصاً إيجابياً منسجماً مع مبادئه وإطاره المرجعي بالكامل: «واعلم أن النفس ما لم تكن صافية عن غشاوة العلوم التقليدية المُكتسبة من الأقوال، وعن الأفكار النظرية الحاصلة باستعمال المنطق بآلتَيْ الوهم والخيال للعقل الفكري، لم يكن صاحب بصيرة في الإلهيات بل في جميع العلوم، ولم يكن قابلاً للفتح الإلهي، وبعيد من أن يحصل له شيء من العلم اللدنيّ الحاصل لنفوس الأميّين، وهم الذين كُتُبُ نفوسهم وألواح قلوبهم خالية عن نقوش هذه الأقاويل المتعارفة. . . لصفاء قلوبهم عن غير الله وسلامة صدورهم عن هذه الوساوس»[1]. فالمقصود هنا منطقة القلب، ولا معنى للكسب في منطقة القلب الّتي تأتي طوراً ما بعد طور العقل.

انطلاقاً من الأفق ذاته نعيد قراءة نص الإمام التالي في تقويم حركة التفاسير والحكم عليها، قراءة إيجابية خالية من إيحاءات التعريض بجهود المفسّرين ومصادرتها: «بعقيدة الكاتب [يعني نفسه] لم يدوّن تفسير لكتاب الله»[2] حتّى الآن. فالتفاسير المصنّفة كثيرة وبعضها موضع ثناء الإمام وتقديره؛ إنما المقصود أنّه لم يُكتب تفسير للقرآن بلحاظ مقاصده السامية التي يفهمها الإمام، يتقدّمها مقصد معرفة الله في أسمائه وصفاته ومظاهر هذه الأسماء والصفات وتجلياتها، مما يتخطّى حدود العقل وآلته البرهان إلى القلب.

فلا الغزالي أراد خفض شأن التفسير الظاهر، ولا الشيرازي قصد إلغاء العلوم الكسبية ولا الإمام الخمينيّ رام مصادرة جهود المفسّرين، بل الهدف الماثل أمامهم هو فتح باب المعرفة القلبية والاقتراب من معاني القرآن وحقائقه باختراق الحُجب وتجاوزها.

---

(1) مفاتيح الغيب، ص46.
(2) آداب الصلاة، ص192.

8 ـ حجاب الانغمار بالدنيا

يأتي هذا الحجاب الذي يحول بين الإنسان ومعارف القرآن في امتداد الحجاب الذي سبقه، ويندمج معه في نسيج واحد. لذلك نسعى أن نتعرّف عليه من خلال النصوص مباشرة.

يسجّل الإمام الخمينيّ بعد انتهائه من الحديث عن حجاب الذنوب والمعاصي مباشرة، ما نصّه: «من الحُجب الغليظة الأخرى التي تعدّ ستراً صفيقاً يحول بيننا وبين معارف القرآن ومواعظه، حجاب حبّ الدنيا، فبواسطة هذا الحجاب يصرف القلب تمام همّته إلى الدنيا وتصير وجهته دنياوية بالكامل. إن القلب ليغفل بواسطة هذه المحبّة عن ذكر الله، ويعرض عن الذكر والمذكور»[1].

تكتسب العلاقة بين حبّ الدنيا وهذا الحجاب طابعاً طردياً: «فكلما ازدادت العلاقة بالدنيا وأوضاعها صار حجاب القلب أضخم وأكثر سمكاً ومناعة»[2] حتّى يبلغ هذا الحجاب في مداه أحياناً أنه يحجب نور الفطرة بالكامل: «ربّما تتغلّب هذه العلاقة على القلب أحياناً وتبلغ هيمنة سلطان حبّ الجاه والشرف على القلب مدىً يؤدّي إلى انطفاء نور فطرة الله بالكامل، ويفضي إلى أن تؤصد أبواب السعادة بوجه الإنسان»[3].

صحيح أن للفهم مرتكزاته في العقل: ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا الْأَلْبَٰبِ﴾[4]، بيد أن الصحيح أيضاً أن الله سبحانه شرط فيه أيضاً الإنابة واليقظة والتذكير: ﴿تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ﴾[5]، كما قوله: ﴿وَمَا يَتَذَكَّرُ

---

(1) آداب الصلاة، ص201 ـ 202.
(2) آداب الصلاة، ص202.
(3) آداب الصلاة ص
(4) الرعد، 19.
(5) ق: 8.

﴿إِلَّا مَن يُنِيبُ﴾[1]، ومَن: «آثر غرور الدنيا على نعيم الآخرة فليس من ذوي الألباب» فضلاً عن أن يكون من ذوي القلوب والبصائر «ولذلك لا تنكشف له أسرار الكتاب»[2].

على هذا المستوى من الرؤية تكون علاقة القرآن مع القلب لا مع العقل وعلومه، وبذلك يأتي صفاء القلب والعزوف عن الدنيا في أوّل شروط المعرفة: «والقرآن غذاء للقلوب الصافية، وبلاء للنفوس المريضة بداء الجهالة لقوله تعالى: ﴿هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ هُدًى وَشِفَآءٌ وَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُوْلَٰٓئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍ بَعِيدٍ﴾[3]... ولا شُبهة في أن المشتغلين بالدنيا المنهمكين في اللذات ليسوا من أهل الاهتداء بنور القرآن، ولا يمكنهم الارتقاء إلى نشأة العرفان»[4].

القلب الصافي السليم هو الأرضية التي تنْزل عليه المعارف في هذا الطور، وإلا إذا كان القلب منكفئاً على الدنيا ملوّثاً بعلائقها لا تينع فيه تلك المعارف بل تتحوّل إلى ضدّها، وقد مثّلوا بذلك بمقولة لسقراط: «البدن الذي ليس بالنقي كلما غذّوته فقد زدته شراً ووبالاً»، وذكروا في بيانه: «أنّ المراد منه الإشارة إلى كيفية اقتناء العلوم الربانية، التي يتوقّف الاستكمال بها على تصفية السرّ عن محبة الشهوات، وتخلية الباطن عن الوساوس والكُدورات»[5]. ولا ريب أن حبّ الدنيا والارتباط الحثيث بها هو في طليعة أقفال القلوب: «وربّما كان المراد من أقفال القلب في

---

(1) غافر: 13.
(2) إحياء علوم الدين، ج1، ص284 ـ 285.
(3) فصلت: 44.
(4) تفسير القرآن الكريم، ص11 ـ 12.
(5) تفسير القرآن الكريم، ج6، ص11 ـ 12.

الآية الشريفة: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾[1] هذه الأقفال والعلائق الدنيوية»[2].

لا مناصّ لمن يرغب أن يلج حريم القرآن على هذا المستوى ويتذوّق معارفه في هذه المنطقة، من أن يطهّر قلبه عن العلائق الّتي تُمثّل جوهر حبّ الدنيا[3]: «إذا ما أراد الإنسان أن يستفيد من معارف القرآن وينتفع بمواعظه الإلهية، ينبغي له أن يطهّر القلب من هذه الأرجاس ومن لوث المعاصي القلبية المتمثّلة بالاشتغال بالغير؛ لأنّ القلب غير المطهّر لا يكون محرماً لهذه الأسرار. قال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِى كِتَـٰبٍ مَّكْنُونٍ ﴿٧٨﴾ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾[4]، فكما أنّ غير المطهّر بالطهارة الظاهرية ممنوع تشريعاً وتكليفاً من ظاهر هذا الكتاب ومسّه في العالم الظاهر [أي فيما هو موجود من ظاهر القرآن الذي بين أيدينا متمثّلاً بهياكل الحروف والصورة اللفظية]، فكذلك ممنوع من معارفه ومواعظه ومن باطنه وسرّه من كان قلبه ملوّثاً بالأرجاس والتعلقات الدنيوية»[5].

هذه المقاربة بين مسّ الظاهر المنوط بشروط تشريعية تكليفية وبين

---

(1) محمد: 24.

(2) آداب الصلاة، ص202.

(3) يطرح الإمام مفهوماً لحب الدنيا يرتكز إلى العلاقة، فكل ما تربطنا به علاقة وإن زهد وكان تافهاً فهو تعبير عن حب الدنيا، وكلما ما لا تربطنا به مثل هذه العلاقة فهو خارج عن المفهوم. يقول: «الميزان هو العلاقة؛ ميزان الدنيا هي تلك العلائق التي تربط الإنسان بهذه الأشياء». على هذا يمكن لصاحب قصر فخم أن لا يكون من أهل الدنيا على حين يكون طلبة من طلاب الحوزة العلمية من أهلها لمحض علاقته بكتاب يملكه، كما يمثل الإمام نفسه على هذا فالمدار ليس الحيازة وعدمها، بل العلاقة وعدم العلاقة، والمطلوب أن يتحرر الإنسان مع علاقته بالأشياء، لا أن يتخلى عن حيازتها. ينظر: تفسير سورة حمد، ص147.

(4) الواقعة: 77 ـ 79.

(5) آداب الصلاة، ص202.

مسّ معارفه ومقاربة أسراره وبواطنه الّتي ترتكز هي الأخرى إلى شروط وجودية وأخلاقية خاصّة؛ يعود الإمام إلى تعميقها أكثر من خلال مثال آخر، وهو لا يزال يحدّثنا عن حجاب حبّ الدنيا، فيقول: «وقال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾[1] إلى آخر الآية، فغير المتّقي بحسب مستوى تقوى العامة [جمهور الناس] وغير المؤمن بحسب مستوى إيمان العامّة، محروم من الأنوار الصورية لمواعظ [القرآن] وعقائده الحقّة. أما غير المتّقي وغير المؤمن بحسب بقية مراتب التقوى المتمثّلة بتقوى الخاص وخاص الخاص وأخص الخواص، فهو محروم من مراتبها [المعارف والمواعظ والمعارف القرآنية الإلهية الحقة] الأخرى»[2].

المهمّ أنّ الدنيا في هذا النسق من الفهم تمثّل بكثرة أشيائها وما تفرزه هذه الأشياء من علائق، حُجباً مُتراكمة «بعضها فوق بعض»[3] تستقطب الإنسان وتجرّه إلى غياهبها، فهل إلى الخلاص منها من سبيل؟ بقدر تشدّد هذه المدرسة على تنظيف الطريق وتعبيده من العقبات، فهي لا تغلق الباب بوجه الإنسان، بل يبدو وكأنّها تفتحه على مصراعيه أمامه، إيماناً منها: «أن جميع أفراد الناس مما يُوجد فيهم الحركة المعنوية نحو الآخرة، إلا أنهم يتفاوتون في كيفية هذه الحركة». فالطريق إذن مفتوح، له مرتكزاته الشرعية الواضحة المتمثّلة بالانتباه واليقظة، والتوبة والإنابة، وملازمة الشريعة وفك الارتباط مع الأشياء وليس ترك حيازتها، ومزاولة العمل الصالح وهكذا.

نقطة البدء في هذا المسار أن يتعرض الإنسان إلى نفحات الله، فإن

---

(1) البقرة: 2.

(2) آداب الصلاة، ص220.

(3) تفسير سورة الحمد، ص147 وفيه بحث دقيق عن حبّ الدنيا عرضه الإمام أواخر عام 1979.

«أدركته لمعة من أنوار الرحمة تيقّظ من رقدة الجهالة، وتنبه من نوم الطبيعة، وتفطن بأن ما وراء هذه المحسوسات عالَم آخر، وفوق هذه اللذات الحيوانية لذات أُخر، فحينئذ يتوب عن اشتغاله بالمزخرفات، وينيب إلى الله من هذه المنهيات التي زجرها الشارع، فيشرع في التدبّر في آيات الله واستماع مواعظه، والتأمّل في أحاديث نبيّه، والعمل بمقتضى شريعته، فيشرع في ترك الفضول الدنياوية من الجاه والمال وغيرهما طلباً للكمالات الأخروية، ويعزم عزماً تامّاً إن أدركته العناية الإلهية إلى التبتّل إليه والسلوك نحوه من موطن نفسه ومقام هواه، فيظهر له لوامع الملكوت وينفتح له باب الغيب، ويلوح له لوايح عالم القدس مرةً بعد أخرى، فيشاهد أموراً غيبية في صورة مثالية، فإذا ذاق منها شيئاً يرغب في الخلوة والعُزلة وذكر الله على الدوام، ويفرغ القلب عن المشاغل الحسيّة ويتوجه باطنه إلى الله بالكلية، فيفيض عليه العلوم اللدنية والأسرار الإلهية»[1].

القرآن في هذه الرؤية نور، والقلب هو القناة التواصلية مع هذا النور: «ومادام الإنسان محجوباً بحجاب ذاته فلا يستطيع الإنسان أن يُدرك هذا القرآن الذي هو نور. القرآن نور كما يصف نفسه، ومن يعيش في الحجاب ويتوارى خلف حُجب كثيرة لا يستطيع إدراك هذا النور، يُخيّل إليه أنه يستطيع لكنه لا يستطيع. فما لم يفلت الإنسان من حجابه الحالك، ومادام يعيش شراك الأهواء النفسية والغرور والإعجاب بالنفس، ومادام مبتلياً بالأمور التي أوجدها في باطن نفسه الّتي هي ظلمات بعضها فوق بعض، فلا يكون مؤهّلاً في أن ينعكس هذا النور الإلهي في قلبه.

إن من يريد أن يفهم القرآن ومحتواه، وليس صورته الصغيرة

---

(1) مفاتيح الغيب، ص54.

النازلة، بل يفهم محتواه على النحو الذي تكون حصيلة أي شيء يقرأه منه الارتقاء نحو الأعلى، وعلى النحو الذي كلما قرأ القرآن يقترب من مبدإ النور ومن المبدإ الأعلى؛ إذا ما رام الإنسان أن يفهم القرآن ويقرأه على هذا النحو فلا سبيل له إلى ذلك إلا بالتحرّر من الحُجب، و(الإنسان نفسه هو حجاب نفسه)، ومن ثمّ ينبغي لك أن تنفلت من هذا الحجاب وتتخلّص منه حتّى تستطيع أن تُدرك هذا النور كما هو، وأن تكون إنساناً مؤهلاً لإدراكه»[1].

أخيراً رُوي في النبوي الشريف: «إذا عظّمت أمّتي الدينار والدرهم نُزع منها هيبة الإسلام، وإذا تركوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حُرموا بركة الوحي»، قال الفضيل: «يعني حرموا فهم القرآن»[2].

خاتمة فيها عدّة نتائج

قد تكون هذه الجولة كافية لاستخلاص عدد من النتائج أو الفوائد، نعرض لها كما يلي:

أولاً: الحجب مقولة في المنهج

عند تحليل الحُجب والموانع المارّة يلحظ أن أغلبها إن لم يكن كلها منهجيّ، ينصبّ على طريقة التعامل مع القرآن. لكنّها تعود وتتفرع إلى قسمين؛ الأول معرفيّ ينصبّ على النظر العقليّ والممارسة الإدراكية ذاتها، وكيف ينبغي أن تكون حتّى لا يتورّط الإنسان بالموانع. والآخر وجوديّ يرتبط بسلوك الإنسان وتكوينه الأخلاقيّ، وما ينبغي أن يصير إليه لكي يتحرّر من الحُجب وموانع الفهم.

---

(1) صحيفة النور، ج14، ص253.

(2) إحياء علوم الدين، ج1، ص284.

على هذا تعدّ موانع الفهم أو الحُجب من مقولات المنهج في الفكر القرآنيّ تهدف إلى ترسيم الطريق الآمنة الّتي ينبغي أن تُسلك إلى معرفة كتاب الله، ولا تؤثّر في النتائج المتوخّاة إلا تالياً ومن باب التلازم بين الكاشف والمكشوف أو المقدّمات والنتائج. وقد مرَّ علينا من نصوص هذه المدرسة ما يعزّز هذه النتيجة دون مراء، وهي تتحدّث عن موانع مثل عدم الفكر المتمثّل بافتقاد القدرة على التفكير السليم والحركة من المبادئ إلى النتائج، وكذلك الجهل البسيط والمركّب ووجود العقائد الموروثة بسلطة التقليد، والانكفاء على مرجعيات قاصرة والتورّط بالجدليّات أو الجهليّات الفلسفية والاستغراق بمقدّمات العلوم وهكذا، إلى جوار ما تذكره من حُجب تحوم حول القلب والنفس.

وبمعالجة هذه العوائق بشقّيها يكون العقل والقلب مهيّئان معاً للتعامل مع معاني القرآن وحقائقه على المستويين المعرفيّ والوجوديّ.

ثانياً: الموازنة لا الإلغاء

أطلقت نظرية الحُجب أو موانع الفهم سهاماً عنيفة ضدّ العلوم التمهيدية التي تؤلّف مقدّمات التفسير، وهاجمت بشدّة نزعات التضخّم الأُحادي في اللغة أو الكلام أو الفلسفة وما سواها، وحذّرت من انفاق العمر فيها والانغمار في تفصيلاتها، كما لاحت لنا نصوص صريحة هاجمت العلوم الكسبية عامة لمصلحة العلوم الكشفية ومعارف القلب وما أشبه ذلك، والسؤال: هل المقصود من وراء ذلك تعطيل البحث في المقدمات والعلوم التمهيدية وغلق باب المعرفة الكسبية بالكامل؟ أبداً، ليس هذا هو المطلوب، فالبحث في المقدمات والعلوم التمهيدية مطلوب بل هو ضروريّ في طور النظر العقليّ والممارسة الإدراكيّة، ولا مجال للتعاطي مع النص القرآنيّ بمعزل عن العلوم الآلية، إنّما الدعوة

هي إلى عدم الاستغراق بهذه العلوم والتلهّي بها عن المقصد المتمثّل بالقرآن نفسه.

ففي اللغة وآدابها مثلاً: «يكفي لها دون ما بلغ إليه الزمخشري وأترابه، واستفرغوا أوقاتهم وبذلوا غاية سعيهم وجهدهم فيه»[1]. وفي العلوم الأُخر يكفي النَزر اليسير، كما أنَّ المطلوب هو التعامل مع هذا الضرب من العلوم على نحو الكفاية لا الوجوب العينيّ؛ بحيث إذا ما نهض بها بعض فلا داعي لتكرار الجهود وهدر الطاقات والتطويل فيها من غير طائل، بحيث يستأنف كل دارس البحث فيها من نقطة الصفر متجاهلاً التراكم الضخم الحاصل فيها، وتحقّق الكفاية بما هو موجود.

على أنّ هذه المدرسة تتخطّى هذه الحدود إلى ما هو أبلغ منها حين لا تتخلّى عن النظر العقليّ حتّى مع الاشتغال بالمعرفة القلبية وبأسرار المعاني وحقائقها، بل هي لا تتخلّى عنها إثباتاً حتّى حال الدخول إلى صميم المعرفة القلبية الناشئة عن الكشف والمشاهدة، إذ لا سبيل لإثبات هذا الضرب من المعرفة إلى الآخرين إلا بالبرهان العقلي وبأدوات المعرفة الكسبية وبلغتها وعلومها، وسيأتينا تركيز هذه المدرسة على أن الطريق إلى الباطن يمر بالظاهر لا بإلغائه، ومن ثمّ فإنّ الضروري من العلوم الكسبية وعلوم الظاهر يبقى ضرورياً حتّى لعلوم السرّ، ذلك أن «لكل مسألة من المسائل الإلهية والأسرار الناموسية مبادئ ومقدّمات لا يُمكن التفطّن إلى تلك المسألة إلا بعد التفطّن بها، سواء كان بحدس وحركة سريعة كما هو طريقة الأنبياء والأولياء وذوي الأبصار، أو بفكر وحركة بطيئة كما هو طريقة العلماء والنظّار وأولي الاعتبار»[2].

على أنّ هذه الضرورة تغدو أكثر الحاحاً قبل التحصيل العقلي،

---

(1) مفاتيح الغيب، ص62. كذلك: تفسير القرآن الكريم، ج6، ص11.

(2) تفسير القرآن الكريم، ج6، ص204.

فقبل «الخوض في العقليات واستحصالها يجب الاشتغال بعلم اللغة والنحو والصرف وعلم الأخلاق وعلم الحلال والحرام، ومن لم يحصل شيئاً منها على وجهه مع نيّة صادقة وأخلاق في العمل لا يمكنه الدخول في فقه الأسرار وعلم الأنوار؛ لقوله تعالى: ﴿وَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَٰبِهَا﴾[1]»[2].

فإذن نحن أمام محصّلة لا تلغي المقدّمات ولا تهمل العلوم الكسبية، بل تُطالب بالتوازن في تحصيلها والتعامل معها على قدر وظيفتها كخوادِم وآلات ومقدّمات للنظر العقليّ. كما إنّنا صرنا إلى تراتبية مؤداها أن العلوم التمهيدية وإلى جوارها تحصيل العلوم الشرعية ضروريّ قبل الولوج في المعارف العقلية، ثمّ يبقى للمعارف العقلية دورها كمبادئ ومرتكزات تتأسّس عليها المسائل الإلهية، بحيث لا تُعرف هذه الأخيرة إلا بالتفطّن إلى تلك المبادئ والأصول.

أخيراً، حتّى عندما تغادر المعرفة طور العقل إلى ماورائه وتصير في داخل منطقة القلب، فإنّ ذلك لا يدعوا إلى إهمال العلوم الكسبية خاصة العقلية الّتي تناط بها مرحلة إثبات تلك المعارف وتنهض بتعميمها باللغة المألوفة المتداولة عند البشر وبما ينسجم مع عقولها، إذ الكشف بذاته لا يصلح لإثبات نفسه إلى غيره إلا بالبرهان بوصفه وسيلة للإثبات[3]، ومن ثمّ يبقى لهذه العلوم دورها قبل طور القلب وفيما بعده أيضاً.

ثالثاً: الفكر المُعاصر والموانع

عرض الفكر المعاصر في العالَم العربي وإيران إلى حد ما منظوراً

---

(1) البقرة: 189.

(2) تفسير القرآن الكريم، ج6، ص204. وأيضاً: ص214.

(3) ينظر: تفسير سورة الحمد، ص112 ومواضع كثيرة أخرى مرت الإشارة إليها في النصوص السالفة.

لفكرة الحُجب وموانع الفهم، لكن انطلاقاً من اختيارات حركة هذا الفكر ومنهجياته الحديثة والمعاصرة.

لم يكد يتخلّف اتجاه فكريّ من الاتجاهات الّتي ازدهرت في السنوات الأخيرة، عن نقد فكرة الحُجب الّتي تخفي النص وتطمسه أو تتحوّل على الأقل إلى سلطة موازية لسلطة النص ذاته[1]، حتّى تحوّلت هذه المسألة إلى أطروحة رئيسة في مشاريع ضخمة انطلقت تحت عنوان قراءة التراث، سواء في نزعة تحليل الخطاب (الخطاب هنا بمعنى نظام الفكر) عبر استخدام مكثّف وأحياناً مضطرب للتفكيك، وكذلك النَزعة النصية والهرمنيوطيقية، أو نزعة تعدّد القراءات أو نزعة الإسلاميات التطبيقيّة المقارنة[2]، مع ما رافق ذلك كلّه من إقحام عدد ضخم من منهجيات العلوم الإنسانية والمصطلحات الحديثة والمعاصرة، الّتي تبدو أحياناً متصادمة فيما بينها، وميل كاسح للغموض المتعمد والتباري في لغة عجيبة ورموز غريبة، ورغبة جامحة في إثارة الصخب والطنين[3].

نكتفي بنص يعود لأحد رادة ما يطلق عليها بالإسلاميات التطبيقيّة

---

(1) ينظر بخصوص الدراسات القرآنية: التفاسير القرآنية المعاصرة: قراءة في المنهج، احميدة النيفر، دمشق، دار الفكر.

(2) في هذا السياق تقع مشاريع محمد عابد الجابري، ومحمد آركون ونصر حامد أبو زيد، وبعض أعمال حسن حنفي وما أثارته من إصداء نقدية واسعة يمكن متابعتها في أعمال علي حرب وغيره من الناقدين.
أما في إيران فيلحظ ازدهار النَزعة النصية والهرمنيوطيقية مع أعمال عدد من الدارسين مثل محمد مجتهد شبستري في كتابه «هرمنيوطيقيا الكتاب والسنة»، والاهتمام الزائد بهذه الدراسات في الدوريات الثقافية والفكرية، وما صاحب ذلك من ترجمة وإعادة طبع لنصوص غربية مثل «الهرمنيوطيقية الفلسفية» لغادمر و«الهرمنيوطيقيا المعاصرة» لبيلخر، و«نظرية التفسير» لبول ريكور وغير ذلك.

(3) ينظر في نقد هذا الجانب من القراءات الحديثة: المرايا المحدبة: من البنيوية إلى التفكيك، د. عبد العزيز حمودة، عالم المعرفة، الرقم232، الكويت، نيسان، 1998، ص13 ـ 64.

وطليعة من يُنادي بتوظيف كامل للعلوم الإنسانية الغربية في الدراسات الإسلامية، جاء فيه: «يمكن أن نُقارن هذا الوضع بما حصل عندنا للنص القرآنيّ ذاته. فالنص القرآنيّ أيضاً ولّد عشرات التفاسير والأدبيات التأويلية منذ ظهوره وحتّى اليوم، أي طوال عدة قرون من السنين. وتراكم التأويلات في كلتا الجهتين يشبه تراكم الطبقات الجيولوجية للأرض فوق بعضها بعض. فنحن لا نستطيع أن نتوصّل إلى الحدث التأسيسي الأوّل، إلى الحدث التدشيني في طراوته وطزاجته الأولية إلا إذا اخترقنا كل الطبقات الجيولوجية المتراصّة، كل الأدبيات التفسيرية التي **تحجبه** عن أنظارنا. فالنص الأوّل أو الحدَث الأول مطمور ومغمور تحت هذه الطبقات التي **تحجبه** عنّا فلا نستطيع أن نراه إلا من خلالها. يحصل ذلك إلى درجة أنّه من الصعب جداً التوصل إليه بالذات، إلى درجة أننا لا نعرفه وإنما نعرف الصورة الإسقاطية المتشكّلة عنه.

فنحن عندما ننظر إلى تراث التفاسير الإسلامية بكل أنواعها وبكل مذاهبها واتجاهاتها، نفهم أن القرآن لم يكن إلا ذريعة من أجل تشكيل نصوص أخرى تلبّي حاجيات عصور أخرى غير عصر القرآن بالذات. وهذه التفاسير موجودة بذاتها ولذاتها، وهي أعمال فكرية ومنتوجات ثقافية مرتبطة باللحظة الثقافية التي أنتجتها، وبالبيئة الاجتماعية أو المدرسة التيولوجية التي تنتمي إليها أكثر ممّا هي مرتبطة بلحظة القرآن. وهذا ما يعقّد الأمور كثيراً في ما يخصّ الروابط الكائنة بين النص الأول الذي نرغب في فهمه (أيّ القرآن) وبين كل التفاسير التي نتجت في مابعد طبقاً للحاجيات الأيديولوجية المرافقة بالضرورة لكل جيل من أجيال المسلمين»[1].

---

(1) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، د. محمد أركون، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط3، دار الساقي، بيروت، 1998، ص232 ـ 233.

رابعاً: تجاوز الحُجب واختراقها

ما تبتغيه نظرية الحُجب هو تحرير الإنسان من موانع الفهم واحداث نقلة إدراكية معرفيّة ووجوديّة أخلاقيّة في تعاطيه مع القرآن، تسمح له بالارتقاء إلى معانية ومعاينة حقائقه ومعايشتها معايشة نابضة حيّة؛ لذلك: «ينبغي للمُستفيد من القرآن أن يخرق جميع هذه الحُجب ويطل على القرآن من ورائها، ولا يقف عند واحد منها، فيتأخّر عن قافلة السالكين إلى الله، ويُحرم من الدعوات الإلهية العذبة.

على أنّ الأمر بعدم التوقّف والحثّ على الارتقاء وعدم القناعة بحدّ معيّن هو ممّا يُستفاد من القرآن الشريف نفسه. فالإشارة إلى هذا المعنى كثيرة في القُصص القرآنية. فمع ما يحظى به موسى الكليم من مقام النبوّة الرفيع لم يقنع بذلك المقام ولم يكتفِ بمقامه العلمي الشامخ، بل تراه بمجرّد أن التقى بإنسان كاملٍ مثل الخضر، خاطبه بكلّ تواضع وخضوع: ﴿هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰٓ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا﴾[1]، وصار ملازماً لخدمته حتّى أخذ منه العلوم الّتي ينبغي أن يتعلّمها.

ومع إبراهيم (ع) تراه لم يقنع بذلك المقام الإيماني المنيف والعلم الخاصّ بالأنبياء (ع)، فالتمس [ربّه]: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾[2]، إذ رام أن يرتقي من الإيمان القلبي إلى مقام الاطمئنان الشهودي.

والأعظم من ذلك أن الله تبارك وتعالى يأمر خاتم النبيين ـ أعرف خلق الله على الإطلاق ـ بالكريمة الشريفة: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾[3].

---

(1) الكهف: 66.

(2) البقرة: 260.

(3) طه: 114.

لقد جاءت أوامر الكتاب الإلهي هذه، وقصص الأنبياء هذه، من أجل أن ننتبه ونستيقظ من رقدة الغفلة»[1].

لقد تحدّث الإمام عن هجر القرآن في سياق كلامه عن الحُجب وموانع الفهم، حيث ذكر أن: «لمهجورية القرآن مراتب كثيرة ومنازل لا تعدّ ربما كنا متّصفون بأهمّها»[2]. والمطلوب أن يخرج القرآن من ضغوطات الهجر وحُجبه، وذلك لا يكون إلا بمناهضة الشكلانية وخرق طقوسها الّتي تحنّط القرآن وتختزله بالجلد الأنيق والطباعة الفاخرة وجملة من الممارسات الشكلية كالتقبيل وما شابه: «أتُرى إذا جلّدنا هذه الصحيفة الإلهية بجلد فاخر مثلاً، ثم عمدنا إلى تقبيله ووضعناه على أعيننا أثناء القراءة أو الاستخارة، ما اتخذناه مهجُورا؟ وتُرى إذا ما أنفقنا غالب عمرنا على التجويد والجهات اللغوية والبيانية والبديعية نكون قد أخرجنا هذا الكتاب الشريف من المهجورية؟»[3]. بعد أن يعدّد النص ضروباً أخرى مشابهة لهذه الاهتمامات العابرة، يجيب الإمام على ما تثيره من تساؤل عن واقع القرآن ومنْزلته بكلمة واحدة، هي: «هيهات»[4]؛ لأنَّ ليس في أي واحد منها ما يمثّل مقاصد القرآنِ الرئيسة فضلاً عن مقصده الأساسي، وما هي إلا حُجب تلفّ الإنسان وتضيّعه في غياهبها.

أمام الإنسان إذن رحلة طويلة وشاقّة لكنّها ممكنة، رحلة لإنقاذ القرآن من الهجر. ونحن بإزاء دعوة إلى مُناهضة الشكلانية الطقوسية الجامدة، تُطالب بالحفر والتوغّل واختراق الحُجب ونسفها؛ الحُجب الإدراكية المعرفية والحُجب الوجودية، وعندما تستنفد الرحلة طاقاتها في

---

(1) آداب الصلاة، ص196.

(2) المصدر نفسه، ص 198.

(3) آداب الصلاة، 198.

(4) المصدر نفسه.

تحرير الإنسان من موانع الفهم وحُجب الظلمات، عليها أن تواصل المسير على خطّ آخر هو تخليص الإنسان من حُجب النور؛ أجل حُجب النور[1]، لكي يبلغ غاية الشفافية المعرفية والوجودية، ويتّصل النور بالنور، نور الإنسان ونور القرآن: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَـٰبٌ مُّبِينٌ يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَـٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَـٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾[2].

(1) يقسم الإمام الحجب إلى ظلمانية ونورية: «إن لله سبعين ألف حجاب من نور» (حديث نبوي: بحار الأنوار، ج55، كتاب السماء والعالَم، باب5، حديث13، ص45). وبعد أن يعدّد الإمام بعض الحُجب الظلمانية ويحثّ الإنسان على التخلّص منها، يقول بأنّ النوبة تصل إلى الحُجب النورية التي ينبغي للإنسان أن يتخطّاها أيضاً: «بعد أن تخرج [النفس] من هذه الحُجب التي تعدّ ظلمانية بالنسبة لنا، تصل إلى الحُجب النورية. . . فمع أنّ هذه الأخيرة ليست «من الظلمات» وإنما هي نور، لكنها حجاب أيضاً». تفسير سورة الحمد، ص144.

(2) المائدة: 15.

5

Center of Civilization for the Development of Islamic Thought

KORAN STUDIES SERIES

KORAN UNDERSTANDING

A STUDY IN IMAM KOMEIN'S EXPLANATION METHOD

لو أخذنا القرن الأخير كدالّة على دخول المسلمين في العصر الحديث، وتتبّعنا حركة الإحياء الإسلامي التي نشأت في مشرق العالم الإسلامي ومغربه، للحظنا أنّ نداء العودة إلى القرآن وبعث قِيَمِه هو في طليعة الخصائص التي اتَّسمت بها هذه الحركة. فلا معنى لحركة إحيائيّةٍ بين المسلمين، لا يكون القرآن الكريم محورها، ولا سبيل إلى نهضةٍ إسلاميّة لا يكون كتاب الله ركنها الوثيق.

وفي غضون حركة الإحياء برزت علاقة حميمة تربط بين القرآن وموقع رادة الإحياء وطبيعة الدور الذي يمارسونه في المجتمع. على هذا قلّما نجد رمزاً من رموز الإحياء الإسلامي، لم يرتبط اسمه بمشروع قرآني، أو لم يترك أثراً قرآنياً متميزاً، يحث فيه على الاستناد إلى القرآن، كمرجعيّة في الهداية ومنطلقٍ لاستئناف التأسيس الحضاري وابتعاث دور الأمة.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت – لبنان – بئر حسن – شارع السفارات – بناية الصباح – ط٢

هاتف: 826233 1 961+ – فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55

E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com